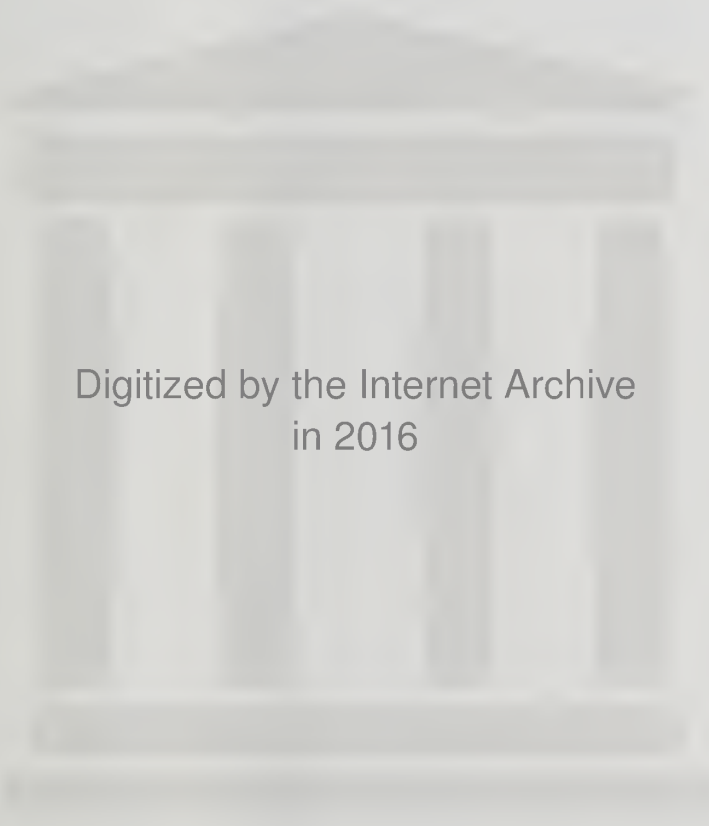




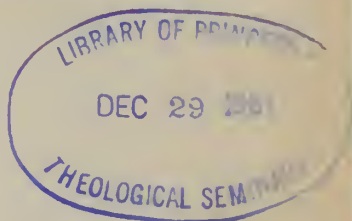
Digitized by the Internet Archive
in 2016

<https://archive.org/details/cienciayfe520cole>

LAP

CIENCIA Y FE

INDICE



ARTICULOS:

<i>Filosofía y sistema en el pensamiento de Gabriel Marcel.</i> - Por Joaquín Adúriz, S. I.	7
<i>La Teología Fundamental en la primera mitad del siglo XX.</i> - Por Hugo M. de Achával, S. I.	31
<i>La Mnjer y el Dragón - Melquisedec.</i> - Por Florentino Ogara, S. I. ...	57
<i>El hombre, la sociedad y el Estado.</i> - Por el Dr. Salvador M. Dana Montañó	81

TEXTOS:

<i>Los Eleatas: Parménides, Zenón y Meliso.</i> - Por I. Quiles, S. I. y E. Ignacio Granero	103
---	-----

ACTUALIDADES:

Eloino Nácar Fuster	113
---------------------------	-----

RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS:

Fragueiro, Alfredo: De las Causas del Derecho (I. Quiles); *Márquez, S. I., Gabino:* Filosofía del Derecho (I. Quiles); *Schroeder Otero, M., Agustina:* Heráclito de Éfeso (F. J. Boasso); *Wagner de Reyna, Alberto:* La Filosofía en Iberoamérica (A. Moyano Coudert); *Raquel María:* Divino Asedio (M. A. Jijena).

CIENCIA Y FE

Con licencia eclesiástica
Registro de la Propiedad Intelectual 273.599

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723
BUENOS AIRES 1949

C I E N C I A Y F E

Publicación trimestral de las FACULTADES DE FILOSOFIA Y TEOLOGIA
del Colegio Máximo de San José (San Miguel, F. C. N. G. S. M., R. Argentina)

N.º 20

OCTUBRE-DICIEMBRE 1949

Año V

I N D I C E

ARTICULOS:

<i>Filosofía y sistema en el pensamiento de Gabriel Marcel.</i> - Por Joaquín Adúriz, S. I.	7
<i>La Teología Fundamental en la primera mitad del siglo XX.</i> - Por Hugo M. de Achával, S. I.	31
<i>La Mujer y el Dragón - Melquisedec.</i> - Por Florentino Ogara, S. I. ...	57
<i>El hombre, la sociedad y el Estado.</i> - Por el Dr. Salvador M. Dana Montaña	81

TEXTOS:

<i>Los Eleatas: Parménides, Zenón y Meliso.</i> - Por I. Quiles, S. I. y E. Ignacio Granero	103
---	-----

ACTUALIDADES:

Eloíno Nácar Fuster	113
---------------------------	-----

RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS:

Fragueiro, Alfredo: De las Causas del Derecho (I. Quiles); *Márquez, S. I., Gabino:* Filosofía del Derecho (I. Quiles); *Schroeder Otero, M. Agustina:* Heráclito de Éfeso (F. J. Boasso); *Wagner de Reyna, Alberto:* La Filosofía en Iberoamérica (A. Moyano Coudert); *Raquel María:* Divino Asedio (M. A. Jijena).

FILOSOFIA Y SISTEMA EN EL PENSAMIENTO de GABRIEL MARCEL

Por JOAQUÍN ADÚRIZ, S. I. — San Miguel.

Nada mejor para captar «in vivo» el sentido íntimo de la filosofía de Gabriel Marcel que una página autobiográfica en que él mismo expone la oscilación de fuerzas que llevó su pensamiento a la orientación definitiva:

«Antes de intentar buscar un punto de partida, debo previamente preguntarme, con la mayor nitidez posible, cómo, hacia dónde estoy orientado.

Es evidente, por ejemplo, que si mi ambición es construir un sistema nocional cuyos elementos estén ligados por una concatenación dialéctica lo más rigurosa posible, deberé buscar un principio que sea *lógicamente* indudable, en otros términos, un principio que no pueda ser puesto en duda sin contradicción.

De hecho, a medida que mi esfuerzo filosófico iba tomando más netamente conciencia de sí mismo, me resultaba más claro

Empleamos en este trabajo las siglas siguientes:

E A: Être et avoir (Aubier, Paris, 1935).

H V: Homo viator (Aubier, Paris, 1914).

J M: Journal Métaphysique (NRF, Paris, 1946).

P A: Position et approches concrètes du mystère ontologique (Nauwelaerts, Louvain, 1949).

R I: Du refus à l'invocation (NRF, Paris, 1948).

que *no era* hacia una sistematización de esta clase hacia donde tendía, y esto a pesar de que inicialmente las construcciones de la filosofía postkantiana habían ejercido sobre mí un extraordinario ascendiente. Pero al mismo tiempo un problema me atormentaba sin cesar: cómo llegar a integrar efectivamente en un sistema inteligible mi experiencia en cuanto *mía*, con los caracteres que representa *hic et nunc*, con sus singularidades y también sus deficiencias, esas deficiencias que en parte la hacen ser lo que es. A medida que mi reflexión se concentraba sobre este problema, constataba con más claridad que esta integración no podía ser ni realizada, ni siquiera seriamente intentada. A partir de aquí me vi conducido por una parte a abrir en el fondo de mí mismo un verdadero proceso en que se ponía en tela de juicio el valor no ideal sino real, metafísico, de la idea de sistema inteligible; por otra parte, y correlativamente, a interrogarme cada vez más ansiosamente sobre la estructura íntima de la experiencia, de mi experiencia, mirada no solamente en su contenido, sino en su cualidad, en *su ser de experiencia*. Desde entonces toda la orientación de mi investigación filosófica quedó profundamente modificada. El trabajo que al principio había podido presentármese como mero andamiaje destinado a permitirme elevar un edificio determinado, asumía a mis ojos un valor, una importancia intrínseca. Ya no se trataba tanto de edificar como de excavar; sí, para mí la actividad filosófica central se definía más como un horadamiento que como una construcción. Cuanto más trataba de profundizar mi experiencia, de descubrir el sentido tan secreto de estas dos palabras, más inaceptable me parecía la idea de un cuerpo de pensamiento que fuese mi sistema; la pretensión de encapsular el universo en un conjunto de fórmulas más o menos rigurosamente ligadas entre sí me resultaba ridícula...»¹.

Un pensamiento así que procede por «horadamiento», no por «construcción» —que limita su cometido a una excavación en la experiencia personal y renuncia a integrarla en un sistema conceptual articulado, no es en manera alguna fácil de abordar.

¹ R I, p. 22-34. Cfr. J M, p. XI; R I, p. 83; *Regard en arrière* (en el tomo *Existentialisme chrétien*: Gabriel Marcel, Plon, Paris, 1947), p. 318-319.

¿Qué puntos de referencia tomar para jalonar inteligiblemente su exposición? No existen tesis-clave que lo contengan embrionalmente, ni su coherencia resulta de una línea metafísica intuitivamente subyacente. Toda su unidad depende de la inasible continuidad que suelda entre sí los diversos planos y los momentos sucesivos de una vida humana. Su centro de gravitación no es de orden *lógico* sino *psicológico*.

Pero un centro de orden psicológico ha de ser determinado psicológicamente. Por eso el primer contacto con el filosofar de Marcel lo buscaremos en un análisis de las *constantes dinámicas* que guían psicológicamente su exploración de la experiencia.

I

En diversas expresiones de Gabriel Marcel aflora su íntimo disgusto al constatar la ausencia de sistematización en sus realizaciones filosóficas.

La Introducción a «*Du refus à l'invocation*» se abre con esta declaración:

«Vano sería buscar en el presente volumen nada que se parezca a la exposición sistemática de una metafísica a partir de un centro en que el pensamiento se establezca gracias a un aterrizaje instantáneo, y desde el cual mediante una serie de desarrollos racionalmente encadenados intente reencontrarse con los datos de la experiencia común, que tendería así a aparecer como una dialéctica creadora. Esto, sin embargo, no quiere decir que no guarde en el fondo de mí mismo la nostalgia de semejante sistematización, y que el rigor con que un Luis Lavelle consigue anudar los hilos de su doctrina no arranque mi admiración»².

En el fondo es un poco el pudor instintivo de quien tiene conciencia de presentarse ante los otros rompiendo un convencionalismo por largo tiempo inviolado:

«Seguramente es menos fácil reconocerse en una serie de meditaciones de esencia dramática —tal vez sería más exacto decir musical— que en un tratado cuyo conjunto lo constituye el desarrollo de pensamientos que se encadenan lógicamente entre sí y en última instancia se derivan unos de otros. Este trata-

² RI, p. 8.

do que hubiera deseado poder componer a pesar de discernir cada vez más claramente por qué razones —unas válidas, otras inválidas— no he estado en condiciones de hacerlo, hoy tengo la melancólica seguridad que ya no lo escribiré jamás. Y experimento cierta irritación, cierto despecho contra mí mismo al constatar que innegablemente no me he conformado a las reglas del juego filosófico tal cual han sido observadas de manera casi universal hasta el período contemporáneo»³.

Pero esta «melancolía» intelectual, esta «nostalgia persistente», no logran justificarse racionalmente ante la reflexión que desnuda sus raíces últimas:

«¿Cómo no reconocer en la necesidad de sistematización, por una parte, el ansia de perfeccionar la red de comunicaciones que liga nuestras ideas unas a otras, y de transformarlas en un dominio sin intersticios en que nuestro imperio se ejerza con creciente facilidad; y por otra parte el deseo de hacer nuestro pensamiento más y más apto para la transmisión, de verlo encarnarse en un todo que podamos considerar nuestro, a la manera de un objeto o una propiedad? Es claro además que al proceder por definiciones y teoremas se espera reducir definitivamente el complejo de inferioridad que desde hace medio siglo angustia a tantos filósofos ante el progreso de las ciencias particulares, al que se les acusa con demasiada frecuencia de no poder oponer más que un pedestre removerse entre truísmos o paradojas de igual infecundidad, o incursiones sin regreso entre las brumas de lo incontrolable»⁴.

Es evidente que ni la tentación de imperialismo dialéctico, ni la mera aspiración a una comunicación objetivante, ni siquiera la reacción compensativa frente a los métodos y progresos cientificistas pueden ser los criterios indicadores de una correcta actitud filosófica. Nuestro filosofar es un filosofar de hombres, y hemos de realizarlo dentro de las posibilidades de la mente humana; intentar trasladarnos a un mundo intelectual angélico o divino es viciar originalmente nuestro esfuerzo y embarcarnos en una aventura necesariamente destinada al fracaso:

³ R I, p. 5.

⁴ R I, p. 7-8.

«Ceder a la tentación de lo sistemático, ¿no es casi siempre exponerse a olvidar que una filosofía digna de ese nombre no es posible sin una profundización de nuestra condición de seres existentes y pensantes, y que estamos obligados a preguntarnos si esta condición precisamente autoriza el acto por el cual el metafísico pretende transportarse al corazón del ser o reencontrar el acto primitivo del que dependen a la vez mi ser propio y el ser del mundo? (Lavelle - *De L'Acte*, art. 1)»⁵.

«Nuestra condición de seres existentes y pensantes»: he aquí el punto de referencia con arreglo al cual se ha de juzgar el valor de una filosofía. Y esta condición nuestra cierra desgraciadamente el acceso a una reconstrucción unificadora de la realidad sobre la base de nociones simples articuladas entre sí gracias a un mecanismo puramente lógico:

«Ningún paso me parece metafísicamente más importante que aquél por el cual reconozco que no puedo sin contradicción pensar lo absoluto como un observatorio central desde donde el universo sería contemplado en su totalidad, en lugar de ser aprehendido de una manera parcial y lateral, como cada uno de nosotros lo hace... Tal vez —y es éste uno de los motivos principales que se reencontrará en las meditaciones que siguen— no es de ninguna manera por este camino del pensamiento despersonalizado por donde nos es dado, no digo acercarnos a una esfera digna de ser llamada metafísica, pero ni siquiera llegar a formar en nosotros una idea de ella»⁶.

En efecto: la idea misma de instalarme en el «observatorio central» que sería un sistema metafísico es en sí contradictoria. Instalarme allí idealmente supone *hacerlo a mi modo* y dentro de mis perspectivas humanas limitadas, mientras que instalarme en un observatorio central absoluto exige *trascender mi modo* y suprimir toda limitación visual:

«Ningún paso me parece metafísicamente más importante que aquél por el cual reconozco la imposibilidad de pensar sin contradicción lo absoluto como un observatorio central desde el cual se contemplara el universo en su totalidad, en vez de apre-

⁵ RI, p. 8.

⁶ RI, p. 9. Crf. *Grandeur de Bergson* (en el tomo *Henri Bergson, Les cahiers du Rhône*, Avril 1943), p. 29-30; 34.

henderlo parcial y lateralmente, como cada uno de nosotros lo aprehende. Porque no puedo concebir la existencia de semejante observatorio sin de algún modo instalarme en él idealmente: tal noción debe por consiguiente declararse contradictoria en sí misma»⁷.

Un análisis del campo en que debe moverse la metafísica humana perfilará más en concreto y por otra vía las barreras que lo ciñen.

En el fondo motor de nuestros instintos superiores se descierne una «exigencia de ser» —una «exigencia ontológica»— especie de hambre insaciable de realidad.

En sí misma es impermeable a una diagnosis exhaustiva:

«Por razones profundas y que poco a poco se irán poniendo de manifiesto, sospecho que esta exigencia presenta el carácter singular de no poder ser enteramente transparente a sí misma»⁸.

Con todo, a pesar de esta opacidad fundamental, podemos de alguna manera localizarla en el flujo cambiante de nuestra experiencia mediante una «traducción» directa de su intencionalidad característica:

«Si nos esforzamos en traducirla sin alterarla, nos veremos conducidos a decir más o menos esto: Es menester que haya —o sería menester que hubiese— *ser*, que no se redujese todo

⁷ RI, p. 9. Este relativismo esencial a todo punto de vista metafísico humano no es de ninguna manera coincidente con el relativismo criteriológico, variación depurada del escepticismo. Gabriel Marcel reconoce la existencia de un *orden verdadero del mundo*, válido también para un hipotético *observador absoluto*, e implicado en *mi visión fragmentaria del mundo*. El relativismo de que se trata aquí consiste en una mera *limitación* de perspectiva, no en una *deformación* de la visión. «¿Cómo podría hablar *de mi punto de vista* sin oponerlo al *punto de vista absoluto* que acabo de declarar inconcebible? Tal vez se deba responder simplemente que la idea de un orden verdadero del mundo, tal cual se descubriría a un observador que ocupase una situación privilegiada o gozase de un conjunto óptimo de condiciones ópticas, está implicada en el hecho de reconocer que este mundo me es dado inicialmente según una perspectiva que es la mía, y nada más que la mía, sin que de ahí se deba concluir de ninguna manera que esta idea exprese o encarne esa especie de promoción en el ser que parecen imponer por vía de decreto las grandes doctrinas intelectualistas». Ibid.

⁸ PA, p. 51 (261).

a un juego de apariencias sucesivas e *inconsistentes* —esta última palabra es esencial— o, retomando la frase de Shakespeare, a una historia narrada por un idiota; en este ser, en esta realidad, yo aspiro ávidamente a participar en alguna forma— y tal vez esta exigencia es ya en cierto grado ella misma una participación efectiva, por rudimentaria que sea»⁹.

«Ser» aquí no tiene todavía sentido alguno teórico, designa solamente el norte que obscuramente imanta la aguja trémula de este instinto ontológico elemental:

«Cuanto a definir más precisamente lo que quiere decir esta palabra: el ser, convengamos que es extremadamente difícil. Yo me limitaría a proponer esta vía de acercamiento: el ser es lo que resiste —o sería lo que resistiría— a un análisis exhaustivo realizado sobre los datos de la experiencia y que tratase de reducirlos gradualmente a elementos cada vez más desprovistos de valor intrínseco o significativo (un análisis de este orden es el que se lleva a cabo a través de las obras teóricas de Freud, por ejemplo)»¹⁰.

Podemos, pues condensar la «exigencia ontológica» que examinamos, en la siguiente fórmula: es una indigencia elemental e instintiva de algo absolutamente consistente y significativo que constituya mi ambiente y mi substratum vital.

A partir de aquí se abre el horizonte de la metafísica¹¹: ¿existe ese algo absolutamente consistente y significativo? Y si existe, ¿qué es, cómo señalarlo o por lo menos distinguirlo de lo no consistente o no auténticamente significativo...?

⁹ P A, p. 51 (261). Exigencia tan humana se la encuentra larvada en el centro mismo del pesimismo nihilista: «El pesimismo no tiene sentido si no significa: ciertamente, sería necesario que el ser fuese; sin embargo, el ser no es y yo mismo que hago esta constatación, no soy, consiguientemente, nada». Ibid. Cfr. J M, p. 181 y 279.

¹⁰ P A, p. 52 (262). Cfr. J M, p. 178-180.

¹¹ Se abre *necesariamente*: «La abstención pura y simple en presencia del problema del ser, que caracteriza a un gran número de doctrinas filosóficas contemporáneas, es una actitud en último análisis insostenible: en efecto, o bien se reduce a una especie de suspenso que no se puede justificar legítimamente y que se deriva de la pereza o de la timidez, o bien —y éste es el caso general— se reduce al menos indirectamente a una negación más o menos explícita del ser, negación que equivale a un «no ha lugar» opuesto a las exigencias esenciales

A primera vista, para contestar a estas preguntas basta con desenfundar los instrumentos clásicos de investigación ontológica, y con un implacable avance lógico ir jalonando ese ser que está ante nosotros —*objeto* de nuestro examen— midiendo, separando, relacionando hasta levantar su plano total y exacto en el orden conceptual.

Pero desgraciadamente la naturaleza especial de la interrogación metafísica veda una solución tan simple:

«Enunciar esta exigencia es desde el principio enredarme en un dédalo de problemas: ¿existe el ser?, ¿qué es el ser? Pero no puedo concentrar mi reflexión sobre estos problemas sin ver abrirse bajo mis pasos un nuevo abismo: yo que pregunto acerca del ser, ¿puedo estar seguro de que soy?»¹².

Los dos extremos del dilema parecen cerrar el acceso a la metafísica abierto por la exigencia ontológica: vitalmente requiere la afirmación del ser; lógicamente esta afirmación se presenta como injustificable, ya que no es posible si no es a partir de ella misma. Si no estoy seguro de que soy, no puedo afirmar con certeza nada como ser; pero mientras no pueda afirmar con certeza al ser, tampoco podré estar seguro de que soy:

«Si tratamos de dominar la situación a la que hemos llegado en este punto de nuestra reflexión, constataremos que nos encontramos en presencia de un impulso hacia una afirmación que, en último análisis, se presenta como imposible de ser establecida, porque no me puedo juzgar capacitado para enunciarla si no es a partir de esa afirmación misma»¹³.

Situación paradójica y original que hace inútil remontar por reflexión mis procesos lógicos en busca de una salida: por tal camino nunca sobrepasaría la dualidad sujeto-objeto y por consiguiente tampoco lograría estar en condiciones de responder a una pregunta cuyo contenido se resiste a ser tratado como simple objeto:

de un ser cuya esencia concreta es de estar de todas maneras *comprometido*, y por lo tanto de encontrarse frente a un destino que le es menester no sólo sobrellevar sino hacer suyo, y de alguna manera recrear desde adentro». E A, p. 168-169.

¹² P A, p. 51-52 (261-262).

¹³ P A, p. 54 (264). Cfr. J M, p. 278 y 283.

«Observemos que una situación así no podría presentarse en el caso de encontrarme efectivamente frente a un problema que resolver; en tal caso, en efecto, trabajo sobre datos, pero al mismo tiempo todo sucede, todo me autoriza a proceder como si no tuviese que ocuparme de este yo que trabaja, como si él no entrase para nada en la cuenta. Es un presupuesto, y nada más que un presupuesto.

Aquí, muy por el contrario, lo que yo llamaría el estatuto ontológico del preguntar adquiere una importancia decisiva. Por otra parte, ceñirme a la reflexión pura parece encerrarme en una regresión sin fin»¹⁴.

En último término, *mi afirmación del ser* exige para su justificación *una afirmación previa del ser en mí mismo*. En otras palabras: solamente podré afirmar la existencia del ser y descubrir su contenido virgen —no tamizado por subjetividad alguna— cuando lo sorprenda surgiendo en las raíces de mí mismo, cuando me sorprenda a mí participando en el ser:

«Se podría decir en un lenguaje inevitablemente aproximativo que mi interrogación sobre el ser presupone una afirmación en la cual yo sería de alguna manera pasivo, y *de la cual sería sede más bien que sujeto*»¹⁵.

Pero este presupuesto —central en el «estatuto ontológico» del interrogar metafísico— es irrealizable en un orden de conocimientos objetivantes:

«Pero esto no es más que un límite que me es imposible realizar sin contradicción. Me oriento hacia la posición o reconocimiento de una participación que posee una realidad de sujeto. Esta participación no puede, por definición misma, ser *objeto* de pensamiento, no podría hacer las veces de una solución; su lugar está más allá del mundo de los problemas: es *metaproblemática*»¹⁶.

¹⁴ P A, p. 55-56 (265-266).

¹⁵ P A, p. 56 (266). R I, p. 219: El problema metafísico está «en reencontrar por el pensamiento y más allá del pensamiento una nueva infalibilidad, un nuevo inmediato».

¹⁶ P A, p. 56-57 (266-267). Por eso el *cogito* de Descartes no podría servir como solución, ya que él mismo está en el orden del conocimiento objetivante: *Ibid.*, p. 54-55 (264-265). J M, p. 61 y 279, 315-316. Cfr. E A, p. 158-149.

La metafísica, por lo tanto, requiere para desarrollarse una esfera cognoscitiva absolutamente típica: una esfera situada en un plano anterior al de las esferas científicas comunes —legítimamente «objetivantes»— y en que el ser, dejando de someterse al juicio del sujeto, asuma la iniciativa:

«Si un metaproblemático puede ser afirmado, es como transcendente a la oposición de un sujeto que afirmaría al ser y del ser *en cuanto afirmado por ese sujeto*, y como fundando en cierta manera esta oposición, tentar un metaproblemático es pensar el primado del ser en relación al conocimiento (no del ser *afirmado*, sino más bien del ser *que se afirma*), es reconocer que el conocimiento está envuelto por el ser, que el conocimiento es de algún modo interior al ser, en un sentido tal vez análogo al que Paul Claudel ha tratado de precisar en su *Art Poétique*»¹⁷.

Caractericemos más explícitamente esta esfera típica que denominaremos del *misterio*, en oposición a la esfera del *problema* propia del conocimiento objetivante.

La división que separa ambas esferas se deriva del sentido que los datos sobre los cuales se trabaja guardan en relación con el sujeto cognoscente.

En la esfera del problema, los datos son exteriores al investigador, al considerarlos puede legítimamente contraponerse a ellos, estudiarlos sin comprometer en ellos su propia realidad, contemplarlos como quien presencia un espectáculo.

En la esfera del misterio, al contrario, el ser del investigador queda esencialmente envuelto en su investigación, no le es lícito aislar un «en mí» diverso del «ante mí» que sería el objeto, y de espectador puro se encuentra inevitablemente convertido en trágico actor de su propio espectáculo:

«No hay problema para mí, sino en los casos donde encuentro que debo trabajar sobre datos que son —o al menos puedo hacer— exteriores a mí mismo; datos que se me presentan en un cierto desorden al cual me esfuerzo en substituir mi orden susceptible de satisfacer las exigencias de mi pensamiento. Una vez que esta substitución está realizada, el problema queda resuelto. En cuanto a mí que me entrego a este trabajo, estoy fuera

¹⁷ P A, p. 57 (267). Cfr. J M, p. 296.

(más acá o más allá, como se quiera) de los datos sobre los que trabajo. Pero cuando se trata de realidades íntimamente ligadas a mi existencia, y que sin duda la dominan en cuanto existencia, no puedo en conciencia proceder así. Es decir, no puedo hacer abstracción de mí, o, si se quiere, practicar este corte entre yo por un lado, y un dato que me estaría presente, por otro: porque en estas realidades yo estoy efectiva y vitalmente comprometido... Un misterio es un problema que avanza sobre sus propios datos, que los invade y por el mero hecho se sobrepasa como simple problema»¹⁸.

O sirviéndonos de otra fórmula marceliana:

«Parece en efecto que entre un problema y un misterio hay esta diferencia esencial, que un problema es algo con que yo me encuentro, que hallo todo entero delante de mí, y que por lo mismo puedo crear y reducir, mientras que un misterio es algo en que yo mismo estoy comprometido, y que por consiguiente no es pensable sino como *una esfera en que la distinción del en mí y del ante mí pierde su significación y su valor inicial*. Mientras que un problema auténtico está dentro de la jurisdicción de una técnica apropiada en función de la cual se define, un misterio trasciende por definición toda técnica concebible. Si duda es siempre posible (lógica y psicológicamente) degradar un misterio para hacer de él un problema; pero es éste un proceder radicalmente vicioso y cuyas fuentes deberían tal vez buscarse en una especie de corrupción de la inteligencia»¹⁹.

La metafísica intenta alcanzar un metaproblemático; para ello debe moverse en la esfera del misterio: ¿no equivale esto a

¹⁸ H V, p. 95-96. En EA la definición de misterio aparece ligeramente corregida: «Es menester decir que el misterio es un problema que invade sus propias condiciones immanentes de posibilidad (no sus datos)», p. 183. A este lugar se refiere R I, p. 95.

Gabriel Marcel juzga fundamental para el desarrollo de su pensamiento la oposición entre problema y misterio: Cfr. R I, p. 94 y p. 107-108; EA, p. 144-145 y p. 248.

¹⁹ EA, p. 169. Un caso particularmente instructivo de esta degradación es el del *problema del mal*: Cfr. EA, p. 145; PA, p. 58; R I, p. 94-95; *Lettre à Elisabeth* (en el tomo *Dialogues avec la souffrance*, Spes, Paris, 1946), *passim*, v. gr., p. 91.

declarar sencilla y llanamente que la metafísica es imposible como conocimiento?

Pensar supone contenido de pensamiento: ¿cómo hallar entonces un modo de conocer que no implique la dualidad «espectacular» de sujeto y objeto? Y si ese modo no existe, la problematización es la única puerta por donde lo metaproblemático puede entrar en el campo del conocimiento. Pero eso es precisamente lo absurdo: *¡un metaproblemático problematizado!*

«¿Cómo puede ser efectivamente pensado lo no problematizable? Mientras yo trate al acto de pensar como una manera de mirar, esta pregunta no podrá obtener una solución. Lo no-problematizable no puede ser mirado u objetivado, y esto por definición»²⁰.

Y desde otro ángulo:

«Este metaproblemático, se dirá, es al fin y al cabo un contenido de pensamiento; por lo tanto, ¿cómo no preguntarme sobre el modo de existencia que le pertenece? ¿Qué es lo que nos asegura esta existencia? ¿No es acaso ella misma problemática en el más alto grado?»²¹.

En realidad toda esta argumentación reposa sobre un falso supuesto.

Es cierto que una zona amplísima —precisamente la más fácilmente perceptible por ser la más superficial— de nuestro conocimiento se estructura sobre el esquema dual *sujeto-contenido de pensamiento*; pero ¿todos nuestros conocimientos se estructuran así?

Un sondeo en nuestro ser cognoscitivo revela la existencia de capas más profundas en que conocer no es objetivar, y en que por lo tanto la investigación de lo metaproblemático deja de aparecer absurda.

Para llegar allá debemos eliminar previamente como desorientadora y falaz toda representación mediatizante del acto de conocer, y colocados frente a frente de nuestro mismo pensar sorprenderlo en su realidad viviente:

²⁰ E A, p. 183.

²¹ P A, p. 62 (272).

«Solamente esta representación del pensamiento es precisamente inadecuada; es menester lograr hacer abstracción de ella. Pero se debe reconocer que esto es extremadamente difícil. Lo que yo veo es que el acto de pensar es irrepresentable y debe ser captado como tal. Más aún, debe aprehender toda representación de sí mismo como esencialmente inadecuada. Pero la contradicción implicada en el hecho de pensar el misterio cae por sí misma cuando se cesa de adherir a una imagen objetivante y engañosa del pensamiento»²².

Llegamos así a una noción esencial y original en el método filosófico de Gabriel Marcel: *el recogimiento*.

El recogimiento es la actitud cognoscitiva que me permite alcanzar la zona del pensar no objetivante.

Esta actitud se parece más a una liberación que a una represión, a una entrega que a una recuperación egoísta. Es un «abrirse a...» sin sustantivo determinante, un indefenso abandonarse a la invasión de un incógnito presente.

«Es esencialmente el acto por el cual yo me recupero como unidad: la palabra misma lo indica, pero esta recuperación, este retomarse reviste el aspecto de una distensión, de un abandono. *Abandono a —distensión en presencia de—* sin que de ninguna manera me sea posible hacer seguir estas preposiciones de un sustantivo regido por ellas. El camino se detiene en el umbral...»²³.

Es un maravilloso retirarme de la propia vida para buscar su fuente viva, sin por eso abandonarme a mí mismo:

«En el seno del recogimiento tomo posición —o más exactamente me pongo en condiciones de tomar posición— frente a mi vida, me retiro de ella en alguna manera, pero no como el sujeto puro del conocimiento; *en este retiro llevo conmigo lo que yo soy y lo que tal vez mi vida no es...*

²² E A, p. 183. Cfr. P A, p. 62 (272). «La expresión *contenido del pensamiento*, que figuraba en la objeción, es sobremanera falaz. Porque un contenido, después de todo, no es más que un extracto de la experiencia, mientras que a lo problemático o al misterio no podemos ascender sino mediante un avance que nos desprenda o nos aparte de la experiencia. Desprendimiento *real*, apartamiento *real*, no pura abstracción, es decir, ficción reconocida como tal».

²³ P A, p. 63 (273). Cfr. E A, p. 164.

El recogimiento es sin duda lo que hay de menos espectacular en el alma; no consiste en mirar cosa alguna: es un retomar, una refección interior...»²⁴.

Algo totalmente distinto del volverse sobre sí, propio de las dialécticas idealistas:

«Se preguntará: ¿el recogimiento no se confunde después de todo con el momento dialéctico del retorno sobre sí o del *Für-sich-sein* que está en el centro del idealismo alemán?

En realidad, yo no lo creo. Reentrar en sí mismo no significa ser para sí y mirarse de algún modo en la unidad inteligible del sujeto y del objeto. Al contrario, diría yo, estamos aquí en presencia de esta paradoja que es el misterio mismo, en virtud del cual el yo al que me vuelvo cesa por eso mismo de pertenecerse a sí mismo»²⁵.

Positivamente el reconocimiento es una especie de redescubrimiento, de exhumación revelatriz de una intuición sepultada en el subsuelo del conocimiento:

«Toda confusión entre el misterio y lo incognoscible debe evitarse cuidadosamente; lo incognoscible no es más que un límite de lo problemático que no puede ser actualizado sin contradicción. El reconocimiento del misterio es al contrario un acto esencialmente positivo del espíritu, el acto positivo por excelencia y en función del cual es posible que toda positividad se defina rigurosamente. Todo parece suceder aquí como si mi situación fuese la de quien beneficia de una intuición que posee sin saber inmediatamente que la posee, de una intuición que no podría ser, propiamente hablando, *para sí*, sino que se percibe a sí misma solamente a través de los modos de experiencia sobre los cuales reflexiona y a los que ilumina con esta misma reflexión. La operación metafísica esencial consistirá entonces en una reflexión sobre esta reflexión, en una reflexión de segundo grado, mediante la cual el pensamiento *se tiende* hacia la recuperación de una intuición que se pierde, al contrario, de alguna manera en la medida en que ella se ejerce.

El recogimiento, cuya posibilidad efectiva puede ser mirada

²⁴ P A, p. 64 (274).

²⁵ P A, p. 64-65 (274-275).

como el índice ontológico más revelador de que disponemos, constituye el medio real en el seno del cual esta recuperación es susceptible de realizarse»²⁶.

«Todo parece suceder aquí como si mi situación fuese la de quien se beneficia de *una intuición...*»: estas palabras requieren un comentario.

Intuición y recogimiento marceliano no son términos sencillamente intercambiables.

La intuición en sentido clásico comporta el desdoblamiento del conocimiento objetivante: es un *acto* que *el sujeto* posee, no algo que *envuelve* al sujeto mismo. El recogimiento, en cambio, es el medio de trascender todo conocimiento objetivante.

A lo más podríamos hablar aquí de intuición en un sentido nuevo: de una intuición que no es dada, ni puede serlo como tal, «que se posee sin saber inmediatamente que se posee... que se percibe a sí misma solamente a través de los modos de experiencia sobre los cuales reflexiona y a los que ilumina con esta misma reflexión»:

«Si es posible hablar aquí de una intuición, es de una intuición que no es ni puede ser dada como tal. Cuanto más central es una intuición y más ocupa el fondo mismo del ser que ilumina, menos capaz es precisamente de volver sobre sí y de aprehenderse. Si reflexionamos además en lo que podría ser una intuición del ser, vemos que no es —ni debe ser— capaz de figurar en una colección, de ser repertoriada como una experiencia o un *Erlebnis* cualquiera que presente, al contrario, siempre el carácter de poder ser a las veces integrada, y a las veces aislada y como puesta al descubierto. Por esto todo esfuerzo para rememorar semejante intuición, para figurársela, diría yo, no puede menos de ser infructuoso. En este sentido, hablar de intuición del ser es invitarnos a tocar sobre un piano mudo. Tal intuición no puede ser presentada a plena luz, por la sencilla razón de que en realidad no se la posee»²⁷.

Lo más exacto sería asimilar el recogimiento a una seguri-

²⁶ E A, p. 170-171.

²⁷ P A, p. 65 (275).

dad que cimenta todo el desarrollo del conocimiento, perpetuamente implicada en nuestros avances intelectuales. Seguridad *no meramente emocional* sino *ontológica*, fruto de un contacto implícito con la realidad del ser, y que se proyecta en la «exigencia ontológica»:

«Estamos aquí en el punto más difícil de toda mi exposición; en lugar de usar del término *intuición*, más valdría decir que nos encontramos aquí con una seguridad que subtiende todo el desarrollo del pensamiento, aún del discursivo; por eso no podemos acercarnos a ella más que por un movimiento de conversión, es decir, por una reflexión segunda: la reflexión por la cual me pregunto cómo, a partir de qué origen han sido posibles los avances de una reflexión inicial que de sí ya postulaba lo ontológico, pero sin saberlo. Esta reflexión segunda es el recogimiento en la medida en que es capaz de pensarse a sí mismo»²⁸.

Una reflexión de segundo grado —es decir, enfocada sobre mis propias reflexiones normales— rastrea las huellas que marca el desarrollo cognoscitivo superficial —todo él atraído por una obscura gravitación ontológica— y me conduce al estadio elemental en que el ser da testimonio de sí mismo.

Llegar allí es por identidad constatar la legitimidad de la exigencia ontológica difusa en todos los planos de mi vida específicamente humana. En contacto con «un indudable no lógico o racional, sino existencial», con un existente privilegiado que goza de esa extraña cualidad de proporcionarme con su presencia la experiencia del ser en la medida que me es lícito poseerla, percibo claramente lo absurdo e injustificado de toda actitud negativista frente a lo real.

Y ese «indudable existencial» soy yo mismo: pero no el yo ceñido y mutilado por los límites inevitables que introduce en él la afirmación o el concepto, sino el yo multivalente que aparece en la riquísima inmediatez vital de la experiencia:

²⁸ P A, p. 65-66 (275-276). Cfr. Ibid., p. 62 (272): «Mi respuesta será aquí absolutamente categórica: pensar, o más exactamente afirmar lo metaproblemático, es afirmarlo como indudablemente real, como algo de lo cual no puedo dudar sin contradicción. Estamos aquí en la zona en la que ya no es posible disociar la idea y la certeza o índice de certeza que la acompaña. Porque esta idea es certeza, es seguridad de sí misma, y por ende es algo distinto y superior a una idea». R I., p. 198.

«Ahora ¿se da un existente privilegiado al que verdaderamente no se pueda negar esta cualidad sin contradicción, o al menos sin absurdidad? —Una misma cosa, al parecer, es carencia de sentido y absurdidad—. Me sentiría fuertemente tentado a declarar que este existente-tipo soy yo mismo; con todo, esto no puede ser admitido si no es atemperándolo con múltiples precisiones. Si «yo mismo» es —o soy— considerado aquí como sujeto, como realidad-sujeto, si *yo*, en «*yo existo*», se asimila a ese «yo mismo» que sería realidad-sujeto, tal proposición no parece resistir un examen. No se ve qué garantías puede ofrecer, qué títulos de validez. Si la afirmación *yo existo* puede ser mantenida, es en su unidad indescomponible, en cuanto traduce de una manera no solamente libre, sino también bastante infiel, un dato inicial que no es *yo pienso*, ni siquiera *yo vivo*, sino *yo experimento*, y debemos tomar aquí esta palabra en su indeterminación máxima. La lengua alemana es aquí mucho más precisa que la nuestra: *ich erlebe*, pero entendido también en su unidad infradiscursiva, más allá por consiguiente de la pregunta *wer erlebt?* y de la respuesta *Ich erlebe* (sobreentendido: nicht Du, o nicht Er —Ich erlebe—) en un punto en que *Ich erlebe* no se distingue de *Es erlebt in mir*, otra traducción que no sabemos si es o no mejor, y que por definición introduce también una pluralidad de determinaciones en una unidad inmediata que en sí no parece llevarlas»²⁹.

III

Resumamos: la metafísica —y con ella la filosofía— surge como la búsqueda de una respuesta al interrogante planteado por la exigencia ontológica.

Siento hambre de ser, indigencia de algo absolutamente consistente que me trascienda y plenifique con un género de inti-

²⁹ RI, p. 26. Cfr. PA, p. 56 (266): «Por otra parte, mientras me reduzco a la reflexión pura, parezco encerrado en una regresión sin término. Solamente que por el mero hecho de concebir la imposibilidad de asignar un término a esta regresión ya la trasciendo de alguna manera, ya reconozco que este proceso regresivo es interior a una afirmación que *más que proferirla yo, soy yo mismo*: al proferirla la quiebro, la fragmento, me dispongo a traicionarla», JM, p. 314, 319-321.

midad superior a la puramente física con que el agua penetra hasta los resquicios de la esponja sumergida. No me basta el juego multicolor del aparecer: necesito que no todo sea juego, ni transitoriedad en mí y a mi alrededor.

Pero ¿existe ese algo? ¿qué es ese algo?³⁰

Frente a este interrogante me encuentro inicialmente desarmado: no es «espectaculizable», no me es posible alejarlo convenientemente de mí —«desubjetivizarlo»— para mirarlo como a un puro «objeto» de encuesta. Este interrogante invade los mismos datos que lo condicionan y que deberían servir como base firme de avance en la respuesta: pregunto por el ser, porque yo lo necesito; pero yo... ¿qué *soy* yo? Preguntar por el ser, es simultáneamente e indivisiblemente preguntar por mí mismo. Consiguientemente la respuesta ha de envolver conjuntamente *a mí mismo* que pregunto y *al ser* por el cual pregunto.

Una respuesta así es absurda en la zona común de investigación científica —la esfera objetivante del problema—. El ser es un «metaproblemático», abordable únicamente en la esfera del misterio³¹.

Si por otra parte nos volvemos a nuestro conocer, una primera reflexión parece demostrar su esencial condición problematizante, y por lo mismo su radical incapacidad metafísica. Todo él se manifiesta montado sobre la oposición dual de un yo-espectador y de un objeto-espectáculo: ¿por dónde escapar a este mecanismo para alcanzar la esfera del misterio?

Una segunda reflexión enfocada sobre las condiciones mismas de posibilidad de la primera reflexión sobre el conocimiento —un sondeo por recogimiento— vence este punto muerto, haciéndonos constatar en un estadio anterior a la afirmación la existencia de una vena ontológica privilegiada de donde surge la seguridad difusa que especifica nuestra exigencia ontológica espontánea.

Esa vena —el «indudable existencial»— soy yo mismo en la unidad indescomponible que se traduce aproximadamente por la fórmula «yo experimento».

³⁰ Cfr. E A, p. 201-203.

³¹ Cfr. E A, p. 149 (8 Novembre).

En virtud de este entronque ontológico, la zona del misterio no es para nosotros simplemente la zona de lo incognoscible:

«Quisiera, al terminar, volver otra vez sobre el sentido de esta noción de lo metaproblemático o del misterio, que persisto en juzgar esencial y que si no se toma rigurosamente puede desgraciadamente dar lugar a los más enfadosos contrasentidos. Siempre, en efecto, se corre el peligro de interpretar el misterio como un problema sobre el cual el espíritu aplica arbitrariamente la etiqueta: camino sin salida, *no thoroughfare*; esto sería volver al más vulgar agnosticismo de fines del siglo XIX. Creo que toda mi obra se yergue contra una interpretación de este orden, mi obra dramática tanto por lo menos como mis escritos filosóficos... Tal vez baste para hacer justicia de esta acusación recordar que para mí el misterio emite cierta luminosidad que no es la del conocer, pero que —diría yo metafóricamente— favorece la eclosión del conocimiento, como la del sol permite el crecimiento de un árbol o el abrirse de una flor. «Lo metaproblemático, he dicho en otra ocasión (*Être et Avoir*, p. 165), es una participación que funda mi realidad de sujeto». Pero esta definición puesta ante la reflexión parece encerrarnos en un callejón sin salida. Por poco que intente yo responder en lenguaje de objeto, me enredo en las peores contradicciones, las mismas que el idealismo moderno ha señalado con tanta claridad. Estas contradicciones son fruto de interpretar la participación como una inserción de mí mismo en cierta trama objetiva, de adoptar frente a ella la posición presuntuosa de una inteligencia pura que pretendiese considerar el universo desde arriba. Pero este desprendimiento espectacular se opone al del santo o del héroe, que se realiza en el interior mismo del ser. Es manifiesto que el santo no se desprende de las cosas y de la preocupación de las cosas más que para participar más directamente en la intención creadora, *voluntas tua*, que está en el corazón de toda vida. Una de las tragedias esenciales del mundo moderno ha consistido tal vez en confundir estos dos tipos de desprendimiento»³².

Sólo a luz de esa claridad fundamental, por la exploración

³² R I, p. 79-80.

del «indudable existencial», es posible responder a la pregunta del ser.

Pero entonces, por la misma naturaleza de sus cuestiones, la metafísica es *irreducible a sistema*:

«Y no es a mis ojos pequeño el mérito de Karl Jaspers, al reconocer siguiendo a Kierkegaard y también sin duda a Heidegger, que la existencia (y *a fortiori* la trascendencia) no se dejan reconocer o evocar si no es más allá del dominio de un pensamiento en general que proceda por jalonamiento de los distritos del mundo objetivo»³³.

IV

El hecho que la puerta de entrada a la metafísica sea la exploración del indudable existencial que soy yo mismo, determina un matiz emocional típico en su desarrollo.

Entre mi vida y yo se interpone un hiato, que me permite situarme frente a ella y aún contra ella:

«Encontramos la prueba o la confirmación de esta no-coincidencia en el hecho de que yo evalúo mi vida en una forma más o menos explícita, de que está en mi poder no sólo el condenarla por un veredicto abstracto, más aun el poner un término efectivo si no a esta vida considerada en sus profundidades últimas —que tal vez escapen a mi alcance— por lo menos a la expresión finita y material a la cual *soy libre de creer* que esta vida se reduce»³⁴.

Este modo de existir mío mantiene continuamente abierta en mí la posibilidad de reprimir y negar mi instintiva exigencia ontológica:

«Refirámonos a lo que indicaba casi desde el principio: la exigencia ontológica, la exigencia de ser puede renegarse a sí misma. Sobre otro plano, el ser y la vida no coinciden; mi vida, y por refracción toda vida, puede aparecerme como definitivamente inadecuada a cierta cosa que yo llevo en mí, que en rigor soy yo, pero que la realidad rechaza y excluye. La desesperación

³³ R I, p. 9. Cfr. R I, p. 95 96; E A, p. 185.

³⁴ E A, p. 171-172.

es posible bajo todas las formas, en todo momento, en todos los grados»³⁵.

Y no solamente me es *posible*; perpetuamente *me siento incitado, provocado* a ceder y entregarme al pesimismo: toda la estructura del mundo es una tentación de suicidio:

«No basta decir que vivimos en un mundo en que la traición es posible *en todo momento, en todos los grados*, bajo todas las formas; parece que la estructura misma de nuestro mundo nos la recomienda, si es que no nos la impone. El espectáculo de muerte que este mundo nos propone puede desde cierto punto de vista ser mirado como una incitación perpetua a la negación, a la defección absoluta. Se podría decir también que el espacio y el tiempo, como modos conjugados de la ausencia, al reconcentrarnos sobre nosotros mismos tienden a empujarnos hacia la indigente instantaneidad del gozar»³⁶.

Al fin y al cabo, *desesperación, traición, suicidio* no son más que otras tantas negaciones del ser —de nuestro ser y de la totalidad del ser— actitudes prácticas o emocionales en que traducimos vitalmente la desilusionante constatación de la quiebra en nuestra ansia de ser:

«Si he acentuado la desesperación, la traición, el suicidio, es porque en ellos encontramos las expresiones más claras que existen de una voluntad de negación enderezada efectivamente hacia el ser.

Tomemos por ejemplo la desesperación. Se trata aquí del acto por el cual se desespera de la realidad en su conjunto, en el mismo sentido en que se desespera de alguien. La desesperación se presenta como la consecuencia o la traducción inmediata de un *balance*: en cuanto yo puedo apreciar lo real —y después de todo, lo que excede mis facultades de apreciación es para mí como si no existiese— no descubro en él nada que resista a un proceso de disolución que se desarrolla en el fondo de las cosas y que mi reflexión me permite reconocer y jalonar. En la raíz de la desesperación creo encontrar esta afirmación: no hay nada

³⁵ P A, p. 66 (276).

³⁶ E A, p. 172. Crf. P A, p. 66 (276).

en la realidad que me permita abrirle un crédito; ninguna garantía. Es una verificación de absoluta insolvencia»³⁷.

Pero la obsesionante tentación de propia nihilificación es superable; hay otra manera de mirar las cosas que nos permite descubrir en ellas una base de crédito. Esa manera es la *esperanza*, y esa base de crédito la *trascendencia* que se insinúa aún a través del universo desesperante:

«Pero al mismo tiempo, y correlativamente, parece que es de la esencia de la desesperación, de la traición, de la muerte misma el poder ser rechazadas, negadas: si la palabra trascendencia tiene un sentido, designa esta traición, más exactamente este sobrepasamiento (*Überwindung* mejor que *Aufhebung*). Porque la esencia del mundo es quizás traición, o más exactamente no hay en el mundo una sola cosa cuyo prestigio podamos estar seguros que resistiría los asaltos de una reflexión intrépida»³⁸.

Y la esperanza es la que da el impulso para este salto sobre el vacío:

«La esperanza consiste en afirmar que existe en el ser —más allá de todo dato, de todo lo que puede proporcionar materia a un inventario o servir de base a un cómputo cualquiera— un principio misterioso que está en connivencia conmigo, que no puede no querer también él lo que yo quiero, al menos si lo que yo quiero merece efectivamente ser querido y es de hecho querido por la totalidad de mí mismo»³⁹.

Entre estos dos límites —esperanza y desesperación— oscila sin cesar la balanza de nuestro yo:

«No es por esto menos cierto que la correlación de esperanza y desesperación absoluta se mantiene hasta el fin. No me parecen separables. Quiero decir que la estructura del mundo en que vivimos permite y en cierta manera puede parecer aconsejar una desesperación absoluta: pero solamente en un mundo así puede surgir una esperanza invencible. Por esto nunca estaremos suficientemente agradecidos a los grandes pesimistas de la historia del pensamiento: ellos han apurado hasta el límite una experiencia interior que era menester cumplir y cuya posibili-

³⁷ P A, p. 67-68.

³⁸ E A, p. 172-173.

³⁹ P A, p. 68-69 (278-279).

dad radical no debe ser disimulada por ninguna apologética; ellos nos han dispuesto a comprender que la desesperación podría ser lo que fué para Nietzsche (en un registro, por otra parte, infra-ontológico, en una zona sembrada de escollos mortales): el trampolín de la más alta afirmación»⁴⁰.

Y como lo que se arriesga en el azar de este juego es la afirmación misma de nuestro ser, resulta que el «indudable existencial» que sirve de umbral a la metafísica, lejos de constituir una plataforma inamovible, se presenta por el contrario en equilibrio continuamente inestable.

De un modo análogo a ciertos terrenos de costa que el mar carcome sin descanso, nuestro ser requiere un esfuerzo sin cesar renovado para mantener intacta su integridad.

Por eso la conciencia que se sumerge sinceramente en la experiencia para percibir sin filtro alguno su pulsación vital más primitiva, capta infaliblemente un eco dramático: de ahí que todo pensamiento metafísico auténtico encuentre su expresión natural «en el drama y a través del drama»⁴¹.

Pero una metafísica así —una metafísica trágica— es incompatible con un sistema edificado en el orden puramente lógico: sus «cabezas de puente» se encuentran todas en esa zona «en que el hombre se nos presenta en lucha abierta con la tentación de la negación»:

«Si esto es así, las aproximaciones concretas al misterio ontológico hay que buscarlas no en el registro del pensamiento lógico —cuya objetivación suscita una cuestión previa— sino más bien en la elucidación de ciertos datos propiamente espirituales tales como la fidelidad, la esperanza, el amor, en que el hombre se nos presenta en lucha abierta con la tentación de la negación, del repliegue sobre sí mismo, del endurecimiento interior —sin que el puro metafísico esté en condiciones de decidir si el principio de estas tentaciones reside en la naturaleza misma conside-

⁴⁰ P A, p. 69-70 (279-280). Cfr. R I, p. 225: «en la raíz de lo que somos es menester reconocer una vacilación; y a este centellear existencial corresponde en la cima de nosotros mismos el centellear del creer».

⁴¹ Cfr. P A, p. 66-67 (276-277). «Estoy persuadido que el pensamiento metafísico se capta a sí mismo y se define in concreto en el drama y a través del drama». Ibid., p. 67. Cfr. R I, p. 100.

rada en sus características intrínsecas e invariables, o bien en una catástrofe, que más bien que insertarse en la historia habría dado nacimiento a la historia»⁴².

V

Concretamos los resultados obtenidos en el largo proceso que induce a Gabriel Marcel a declarar ilegítimo el método de construcción sistemática en filosofía.

Sistematizar en metafísica supone *absolutizar la visión del filósofo*: la plenitud de lo real no puede ser englobada con una mirada comprehensiva más que por el espectador capaz de situarse fuera de toda perspectiva limitante. El hombre no es ese espectador: humildemente uncido a los minúsculos puntos de referencia de su conocimiento, sólo sorprende en el ser aspectos parciales y truncados.

Sistematizar supone además *problematizar el objeto que se investiga*: desconcretarlo y reducirlo a coordenadas fijas en que una ley armónica de desarrollo me permita una prolongación lógica indefinida. El ser no es problematizable: preguntar por él, es preguntar por el sujeto mismo que pregunta.

Finalmente sistematizar es *conceptualizar*: en el orden de las necesidades lógicas lo trágico «se volatiliza al contacto del pensamiento abstracto». El pensamiento metafísico no es un pensamiento adecuadamente conceptualizable: nace en medio de la lucha más apasionadamente humana, y es por esencia dramático.

Por eso la metafísica no es un sistema lógico; es solamente «una reflexión enfilada hacia un misterio»⁴³, y la filosofía «una metacrítica orientada hacia una metaproblemática»⁴⁴.

⁴² E A, p. 173.

⁴³ E A, p. 145.

⁴⁴ E A, p. 149.

LA TEOLOGIA FUNDAMENTAL EN LA PRIMERA MITAD DEL SIGLO XX *

Por HUGO M. DE ACHÁVAL, S. I. — San Miguel.

En un artículo anterior, pretendimos ubicar la teología fundamental, concebida como el estudio profundo de los problemas religiosos esenciales, entre la apologética y la teología dogmática.

Sintetizando lo que allí decíamos, podemos establecer tres premisas que nos servirán para el estudio —que intentaremos en este artículo—, del acto de fe en la primera mitad del siglo XX.

1) La *preapologética blondeliana* ha cambiado la posición del problema religioso, con respecto a las postrimerías del siglo XIX.

2) El *existencialismo católico* ha completado la filosofía de la acción, interesando no sólo a la inteligencia del intelectual en el problema religioso sino que mediante el juego de todos los valores humanos —arte, emoción, guerra, muerte, vida—, ha ahondado en el problema ontológico, en el misterio, con una técnica nueva, eminentemente personal al par que mística y social.

* Ver CIENCIA Y FE, N.º 19.

3) Las *filosofías abiertas*, venidas de todos los campos, son filosofías marcadamente religiosas, que tienen de común con la escolástica el deseo de la revelación que las complete, que satisfaga al misterio que las limita, que dé una respuesta a las mil cuestiones que la razón no puede resolver. Son filosofías preñadas de esperanza. Y esa esperanza es lo que permite escuchar y descifrar al *intimior intimo meo*, cuya presencia misteriosa han constatado.

El arte, la filosofía, la historia, la vida, terminan sus excursus como Papini al final de su Historia de Cristo: *Abbiamo bissgno di te*.

Y así, por un camino distinto —con notables diferencias, que en seguida señalaremos, pero con un común denominador: la inclinación del corazón hacia las cosas de Dios— el siglo XX entronca con el de Santo Tomás de Aquino, con el de Agustín, en cuanto al problema de la fe se refiere, en el aspecto afectivo de la fe, en el aspecto sobrenatural de la venida a la fe. Y también recibe del siglo XIX la elaboración acerca de la racionalidad de la misma. Tres elementos que no han podido faltar nunca en una sistematización del *complejo-fe*, pero que cada época ha debido considerar según las propias exigencias, la propia circunstancia.

El siglo XIII estaba en posesión. El punto de vista lógico y objetivo tenía la primacía sobre el punto de vista subjetivo y crítico. Las argumentaciones no tenían por objeto inducir a los fieles en la tentación de creer, sino confirmarlos en la fe de tal o cual dogma negado por los herejes.

El siglo de San Agustín era todavía un siglo de muchos cátecúmenos. Alrededor del Santo Doctor se agitaban las herejías, pero también habíase de convertir a muchos que sólo de oídas conocían la verdadera fe de Cristo. Los racionalistas de entonces, pelagianos y semipelagianos, apenas hacían un lugar, como por cumplimiento, a la gracia, en la génesis de la fe. Santo Tomás conoció tarde el problema del semipelagianismo, después de su último viaje a Italia. En la *Summa* y en sus últimas obras aparece su refutación de la herejía racionalista con respecto de la fe. (Cf. BOUILLARD, S. I. *Conversion et Grâce chez S. Thomas d'Aquin*, Aubier, 1944).

Nuestro siglo tiene que enfrentarse con ambas preocupa-

ciones: el problema de la gracia, el problema de la afectividad en la génesis de la fe. La racionalidad de la misma, victoriosamente demostrada por Santo Tomás y por San Agustín, de nuevo puesta en relieve por el Concilio Vaticano, en el siglo pasado, contra los errores que la perjudicaban por exceso o por defecto.

Y así como la *Summa* comienza con un tratado sobre la doctrina sagrada, o la teología, así los autores —por lo menos no pocos— comienzan hoy en día el tratado de Revelatione, o la Teología Fundamental, con una exposición somera o profunda acerca de la fe. La razón es sencilla: la teología fundamental se orienta al acto de fe. Su método, su marcha ascensional, sus elementos constitutivos, están condicionados por su objetivo último: el acto de fe. De la misma manera, la teología dogmática comienza con el acto de fe. Todo su empeño está circunscrito al dato revelado, que constituye su elemento material.

De donde las nuevas corrientes, brotes lozanos de un árbol añoso que siente cada año el llegar de la primavera, se manifiestan principalmente en el tratado de Fide.

El estudiante, al franquear las puertas de la teología, viene con el eco resonando aún en sus oídos de las tesis de Aristóteles. Comenzaba su teología con la recapitulación de las tesis de teodicea y ética natural, acerca de Dios y la religión natural. Le costaba darse perfecta cuenta de que había sido trasladado a otro mundo. No se trataba solamente de un cambio de método: razón o autoridad. La lectura cotidiana del prólogo de San Juan, la práctica asidua de la religión, sus mismos estudios orientados al sacerdocio, no le bastaban para darse cuenta de inmediato de que el panorama era otro.

¡Si Aristóteles hubiera leído el prólogo de San Juan!... ¡Si Santo Tomás no lo hubiera conocido!... Una sola página de la revelación: Verbo, Encarnación, Gracia, Fe, no se asimilan intelectualmente con una tesis.

Para Aristóteles hubiera sido difícil entenderla a primera lectura. Sus paisanos, pocos siglos después, cuando San Pablo les proponía el mismo tema, a su manera, le respondieron entre serios y enojados: *Audiemus te de hoc iterum*, Ya te escucharemos en mejor ocasión.

Para los que leemos el prólogo de San Juan todos los días,

la lectura de Aristóteles es a veces más o menos clara, según las circunstancias de cada uno. Para los que no han leído ni el prólogo de San Juan ni a Aristóteles, la lectura del primero es más fácil que la del segundo. Con una condición: que haya dejado florecer en su corazón la esperanza; que haya dejado abierta una rendija de su alma a la luz que ilumina a todo hombre que viene a este mundo, que la tierra de su alma esté limpia de abrojos, de espinas, de piedras que ahoguen o hagan estéril la semilla del Reino. Y eso es lo misterioso y lo a diario comprobable, pero cuya razón, si no explicación, estriba en el hecho de que para salvarse, para realizar la propia vida, es preciso haber oído algo o mucho de lo que dice San Juan en su evangelio y no es tan necesario, que digamos, haber escuchado a Aristóteles.

Santo Tomás no lo comprendía de otra manera, cuando escribe: «dos cosas se requieren para la fe: lo primero es la inclinación del corazón a creer, y esto no se consigue oyendo la predicación sino que es un don de la gracia; lo segundo es la determinación de lo que se ha de creer, y esto sí se consigue por medio de la predicación. Por eso fué necesario que Pedro fuera a ver a Cornelio el centurión, el cual tenía el corazón inclinado a creer, a fin de que le dijera lo que había de creer». (*In Epist. ad Rom. X, 17*).

Hay, sin embargo, notables diferencias, una notable diferencia: «lo que preocupa hoy en día, escribe R. Aubert, es que cada hombre pueda justificarse a sí mismo su fe. Cada conciencia es considerada como autónoma, debiendo construirse todo a partir de cero, y no aceptar sino aquello de lo cual puede dar razón. El acto de fe no será razonable sino en el caso de que cada uno esté en posesión de los motivos gracias a los cuales le parece su adhesión, a él personalmente, como bien fundada. Ahora bien, el problema no se planteaba en la Edad Media en el plano individual, sino en el plano social. Los convertidos son la excepción en esa sociedad cristiana; la inmensa mayoría recibe desde el bautismo, al mismo tiempo que la gracia santificante, el hábito de la fe, que le permitirá creer con confianza y seguridad. Desde el momento que se participa de la gran corriente de vida que recorre el cuerpo místico de Cristo, creer es algo connatural. Los individuos incorporados a la Iglesia, no tienen que reconquistar por su propia cuenta lo que la comuni-

dad ha lentamente amasado en el decurso de los siglos... En resumen, la Iglesia es la que debe tener argumentos serios para usarlos en las discusiones con el adversario y apoyar sus pretensiones de poseer en propio la revelación divina; sus teólogos deben ser capaces de presentar un sistema bien estructurado, en el cual, así como la natura sirve de substratum a la gracia, las conclusiones de la razón natural sirvan de introducción al conocimiento sobrenatural; pero de ninguna manera se requería que cada cristiano conociera y apreciara el valor de los motivos de credibilidad, en el sentido moderno del término, que confirmaran su fe y pudieran servirle eventualmente de argumento (*Revue d'Histoire Ecclésiastique*. XXXIX, 1943, p. 56-68; cf. J. DE WOLF, S. I., *La justification de la foi*, p. 86-87).

La adaptación de las enseñanzas de Santo Tomás en cuanto al acto de fe, y de las doctrinas de San Agustín respecto de la sobrenaturalidad de la venida a la fe, cuyos elementos esenciales se encuentran en el Magisterio Ecclesiástico, sobre todo en los Concilios Arausicano, Tridentino y Vaticano, pueden significar una renovación en la formulación del problema de la fe, que es el punto central de la teología fundamental, en cuanto ésta es concebida como el estudio del problema religioso, de la religión.

Al decir adaptación entendemos: 1) descargar a la teología del acto de fe de todo aquello que en el decurso de los siglos ha debido tener audiencia en la solución del problema, en gracia a opiniones, circunstancias o necesidades contingentes.

2) Adaptar, en el pleno sentido de la palabra, el método o formulación del problema a las necesidades y circunstancias actuales, contingentes, sin duda, pero mucho más purificadas que en otras épocas, del lastre que la rutina o el espíritu de sistema hayan podido significar. Es decir, formulando para el individuo, con un profundo sentido sobrenatural y humano, personal y social, los elementos que, sacados de la revelación y del Magisterio Ecclesiástico, ambos grandes doctores presentaron como esenciales constitutivos de la misma, considerándola más en su aspecto dinámico y personal, que en su aspecto estático y despersonalizado.

De donde dos partes: 1) la doctrina de Santo Tomás acerca del acto de fe, en lo que tiene de más pura inspiración agusti-

niana. 2) los esfuerzos realizados en la primera mitad del siglo XX para llegar a este feliz resultado.

*La teología del acto de fe según Santo Tomás,
ad mentem Augustini.*

1) La primera característica, eminentemente agustiniana, de la teología del acto de fe en Santo Tomás, es que toda ella está iluminada por la idea de la iluminación, el lumen fidei (tan olvidado en los análisis fidei del siglo pasado), que viene a constituir la *sigillatio Primae Veritatis in mente*: el sello de la Verdad divina en la mente humana.

2) La primacía de lo afectivo en la génesis de la fe. La fe, observa frecuentemente el Santo Doctor, es imperfectísima en el orden intelectual; la fe comienza en el afecto, la voluntad tiene la principal parte en ella y en su génesis.

3) El motivo último de la fe es el deseo de la bienaventuranza: Dios, fin sobrenatural, el fin último que supera todo bien, es el que atrae a sí mediante ese *desiderium boni repromissi*, el deseo del bien prometido. Como notábamos en el artículo anterior, la idea de beatitud presidiendo la búsqueda de Dios es una de las notas de la teología agustiniana.

4) La credibilidad sobrenatural importa el motivo interno, inmediato y último del acto de fe, en cuanto éste pertenece a la inteligencia. Pero no es ni la razón ni los milagros ni la predicación, en último término, lo que mueve a la fe, sino la acción de la Verdad divina, el interior instinto que empuja al hombre a lanzarse en brazos de Dios.

5) Por último, la fe no se termina en un enunciado, en una fórmula, sino que es la adhesión a la persona de Dios: La fe es una afirmación y un amor, que afirma para poseer la persona amada, según la feliz definición de Jean Mouroux.

Que todos estos elementos se encuentren esparcidos y repetidos en la predicación de San Agustín, en sus tratados contra los semipelagianos, en sus sermones, no es necesario recalcarlo. Quizá en ninguna parte de su *Summa* Santo Tomás sigue más de cerca a San Agustín. Ninguna de esas distinciones que abun-

dan en otros lugares de sus escritos, en los cuales respetuosa y libremente abandona o explica de tal manera a San Agustín, que dice totalmente lo contrario.

Las tesis fundamentales de Fide, en Santo Tomás.

A) La primera tesis acerca de la fe, es su *definición*. No seguiremos el orden material de la *Summa*, —tratamos de realizar una adaptación y no un comentario sobre ella. En *De Veritate*, q. 14, a. 2, y en la *Summa*, II II, q. IV, a. 1, c, más brevemente, expone Santo Tomás la definición o descripción de San Pablo: *La fe es lo que sostiene la esperanza y demuestra las realidades invisibles* (Heb. XI, 1), (cf. traducción Bonsirven, *Verbum Salutis*) y la reduce, según las reglas del arte, a su propia definición: *Fides est habitus mentis, quo inchoatur in nobis vita aeterna, faciens intellectum assentire non apparentibus*. «La fe es un hábito del espíritu, por el que comienza en nosotros la vida eterna, haciendo que el entendimiento asienta a las cosas que no aparecen».

Entiende el Santo Doctor hablar de la fe, sea muerta o viva, es decir, acompañada de la caridad o consistente con el pecado mortal. Ello no cambia a la fe en sí, sino a quien la tiene en estado de gracia o de pecado.

Así como San Pablo describe la fe en función de la esperanza, así Santo Tomás la considera en cuanto es comienzo de la vida eterna. En cuanto es la inserción del que cree, en el cuerpo místico, lo cual no se realiza de una manera perfecta sino por la fe que obra por la caridad.

De la cual definición se sigue una consecuencia de importancia suma para todo el tratado: la fe es el acto eminentemente religioso por el cual la verdad divina es aprehendida, pone su sello en el espíritu y comienza una nueva vida, una relación entre ambas personas, la divina y la que cree en ella, confía en ella y tiende a ella.

Todo lo cual se resume de una manera sobria y brevísima en la fórmula agustiniana que preside toda la concepción de la fe en Santo Tomás: II IIae, q. 2, a. 2: El acto de fe importa *credere Deo, credere Deum* y *credere in Deum*: creer o afirmar a Dios como objeto material; creerle a Dios, como testigo; y

creer en Dios como fin al cual se ordena el acto de fe; un mismo e idéntico acto, no tres actos, un complejo de relaciones de un mismo e idéntico acto respecto de su objeto.

Dice así el Santo en el cuerpo del artículo: El objeto de la fe puede ser considerado bajo tres aspectos; puesto que creer pertenece a la inteligencia en cuanto es movida por la voluntad al asentimiento, puede considerarse el objeto de la fe sea de parte de la inteligencia, sea de parte de la voluntad.

Si se le considera de parte de la inteligencia, en el objeto de la fe se pueden considerar aún dos aspectos: uno de los cuales es el *objeto material* de la fe, y éste es *credere Deum*, en cuanto que nada se nos propone como perteneciente a la fe sino en cuanto se refiere a Dios.

El otro aspecto es la *razón formal del objeto*, que es como el medio o instrumento por el cual se asiente a lo que se cree; y bajo este respecto decimos que el acto de la fe es *credere Deo*, creerle a Dios, ya que el objeto formal de la fe es la Verdad Primera (o Divina Verdad), a la cual adhiere el hombre como al motivo por el cual asiente a las cosas que cree.

Si se considera la fe respecto de la voluntad que mueve al entendimiento, decimos que el acto de fe es *credere in Deum*. La Verdad Primera, en efecto, se refiere a la voluntad en cuanto tiene el carácter de fin.

Credere Deum: la doctrina de Santo Tomás, concorde en esto como en todo lo demás con el Magisterio Eclesiástico, establece claramente una distinción necesaria: Si se considera el objeto material de la fe, es decir, lo que la fe afirma materialmente, tal objeto lo constituye todo aquello que Dios ha revelado. Cualquiera cosa que Dios N. Señor manifieste, debe ser creída. Y ello no importa dificultad alguna. Pero dando un paso adelante, si se considera el objeto de la fe en cuanto es objeto de la fe, en cuanto la fe es comienzo de la vida eterna, y a ella primaria y principalmente se ordena, entonces, dice Santo Tomás, el objeto material de la fe es *aquello por lo cual el hombre es bienaventurado*, es el mismo Dios en cuanto es objeto de la *bienaventuranza eterna* (I IIac, q. 62, a. 1). Nada es objeto de fe, sino en cuanto pertenece a Dios o mediante ello nos ordenamos

u orientamos hacia Dios, repite incansablemente el Santo Doctor. Es evidente que para Santo Tomás no se da sino un solo fin sobrenatural del cual la fe es comienzo...

Crede Deo: Santo Tomás habla algunas veces de la *Veritas Prima*, otras veces de la *Locutio* o *revelatio Dei*. Ambas acepciones no difieren realmente: en una prima el lector asiduo de los filósofos, en la segunda el comentarista de la Escritura. En realidad ambas significan el testimonio divino. Pero con una aguda observación: quienquiera que cree, asiente al dicho de alguno, de donde lo principal en el acto de creer es *aquél a cuyo dicho se asiente*; lo secundario, lo que se cree, cuando se quiere asentir a alguien. (II IIae, q. XI, a. 1).

Por donde es la persona la que entra en juego. En realidad, las palabras que usa, los signos que emplea, etc., no son el objeto de la fe: *sino la persona a quien se cree*. De donde la aceptación de un testimonio importa la instauración de una relación personal, sea de parte del que cree, sea de parte del que es creído. No damos testimonio a un irracional, ni lo recibimos de un ser carente de responsabilidad: el testimonio importa el juego de dos personas, de dos responsabilidades, importa una relación personal. Y todo ello en el acto de fe se manifiesta claramente.

El *credere Deo* significa precisamente eso: Es la persona de Dios, que no puede engañar ni ser engañada, la que revela; es la autoridad divina la que testifica; es Dios personal, en cuanto es sumamente veraz y sabio, quien revela, quien se revela, quien al mismo tiempo nos revela a nosotros mismos nuestro propio misterio: el de nuestra dignidad de hijos de Dios, el que nos explica su propósito, nuestro destino, su vida y nuestra vida, que por una simbiosis inefable empieza a ser patrimonio mutuo, al comenzar nosotros a vivir en Dios y Dios a vivir en nosotros por la fe, de un modo nuevo.

Y todo ello no para hacernos más sabios, más científicos, poseedores de más verdades, sino poseedores de Dios: *Credere in Deum*.

La fe es un movimiento: *libere movemur in Deum*, dice el Tridentino. Por la fe, que es *perceptio divinae veritatis tendens*

in ipsam, según San Isidoro, vamos hacia Dios: La fe es al mismo tiempo una atracción de parte de Dios y un movimiento, correspondiente a la divina moción, hacia Dios, de parte del hombre. Nadie viene a Mí, si el Padre no le atrae... dice Jesús por San Juan. Y comenta San Agustín: «Le muestras a una oveja un ramo verde y la atraes; le muestras unas nueces al niño y le atraes; hacia donde corre, es atraído, por el amor es atraído, sin lesión del cuerpo, por la fuerza del corazón. Si, pues, estas cosas que entre las delicias y voluptuosidades terrenas se revelan a los que las aman, les atraen, ¿no atraerá Cristo revelado por el Padre? ¿Qué cosa desea el alma más fuertemente que la verdad?».

Este deseo no es necesariamente ni la caridad ni la esperanza: es el *desiderium boni repromissi* (de Ver. q. 14, a. 2, ad. 10), es el deseo de la Persona divina, que es al mismo tiempo la suma Verdad, el inefable Bien, al cual tiende la fe de una manera imperfecta, si ausente la caridad, coexiste con el pecado; de una manera perfecta, si el amor de caridad es el motor y la forma del acto suyo.

Jean Mouroux (*Je crois en Dieu*, separata de RSR., 1919) expone la interacción de la verdad y el amor en estas palabras: «Yo tiendo hacia Dios como Verdad Primera, porque yo tiendo hacia El como fuente de bienaventuranza... De la misma manera como no hay verdades de fe, sino por referencia a la Verdad Divina, no hay tampoco bienaventuranza sino por respecto a Dios. Y si un artículo de fe es tanto más esencial cuanto más se identifica con el Ser mismo de Dios, es preciso decir igualmente que es tanto más esencial cuanto más se identifica con nuestra bienaventuranza». (*Je crois en toi*, p. 18-20).

«Una vez más, no hay elementos separables en todo ello, el objeto de la fe es al mismo tiempo verdad y bienaventuranza. Más exactamente, es el Ser Personal que es a la vez Verdad y Bienaventuranza (cf. De Caritate: q. III). El Ser Increado es objeto de la fe en cuanto verdadero, y en cuanto es apetecible tiene razón de bien; y así, la fe tiende a El, en cuanto es apetecible, ya que nadie puede creer si no quiere...).

De donde concluye Mouroux: *el acto de fe es una afirmación y un amor, — un amor que busca una persona y la afirma para poseerla.*

La elaboración de una teología de la fe, en la primera mitad del siglo XX.

La fórmula agustiniana¹ que usa Santo Tomás: *credere Deo*, *credere Deum* y *credere in Deum*, para resumir el complejo dinámico que es el acto de fe, desde su formulación hasta nuestros días ha sido el objeto del *tratado de fide*, que culminó en las disquisiciones de los teólogos del siglo XVI. No es de extrañar que el contenido de dicha fórmula se haya enriquecido o empobrecido en el transcurso de los siglos, según la mentalidad ambiente, según las partes que a cada uno de dichos elementos se le atribuyera en la sistematización intentada.

El Concilio Vaticano no pretendió ni con mucho desarrollar un tratado teológico acerca de nuestro tema, sino que se limitó a precisar los elementos constitutivos, infaltables, imprescindibles, en el acto religioso inicial.

Así, el *credere Deo* está definido al decir que no creemos por la intrínseca verdad, sino por la autoridad de Dios que revela (cf. Denz. 1811).

El *credere Deum*, en cuanto es objeto principal y primario de la fe teológica, es afirmado en la fórmula en que se recuerda el doble orden de conocimiento, distinto por el principio y el objeto: puesto que además de las verdades naturales «*credenda nobis proponuntur mysteria in Deo abscondita, quae, nisi revelata divinitus, innotescere non possunt*».

El *credere in Deum* también es declarado por el Concilio al afirmar no sólo que la fe es un obsequio de la inteligencia y de la voluntad, sino también al recordar contra Hermes la libertad y la gracia que son intrínsecamente constitutivas del acto de fe (Denz. 1789, 1791, 1814, etc.)¹.

Como notábamos en nuestro estudio anterior, la apologética, cercada por el racionalismo y a la defensiva contra el fideísmo, hubo de hacer especial hincapié en la racionalidad de la fe.

¹ Cfr.: S. Thomam, In Epist. ad Rom. X, 10: Signanter autem dicitur: *Corde creditur*, id est, voluntate; nam caetera quae ad exteriorem Dei cultum pertinent, potest homo nolens, sed credere non potest nisi volens. Intellectus enim credentis non determinatur ad assentiendum veritati ex necessitate rationis, sicut intellectus scientis, sed ex voluntate: et ideo scire non pertinet ad iustitiam hominis, quae est in voluntate, sed credere. Vide etiam: II II, q. 2, a. 9 ad 2.

Creemos que, en muchos casos, no sin detrimento de los dos aspectos igualmente esenciales: la libertad y la sobrenaturalidad de la misma.

Se debe en primer lugar al Cardenal Billot el haber establecido definitivamente que la fe no es *ni siquiera virtualmente discursiva*. Pero si su mérito fué grande, y llevó en pos de sí a numerosos autores de principios de siglo, su estrella se fué eclipsando al surgir de todos los campos críticas suficientemente válidas contra su *analysis fidei*, que no salvaba suficientemente ni la racionalidad ni la sobrenaturalidad del asentimiento mismo.

En este breve excursus, que no pretende ser ni una historia completa de la cuestión, ni tampoco la sistemática exposición de un sistema, cabe notar brevemente las dos tendencias que se opusieron a Billot, la una encabezada por el P. Ambrosio Gardeil, O. P., y la otra por el P. Pierre Rousselot, S. I.

Sobre la historia de la teología del acto de fe en la primera mitad del siglo, cf. R. Aubert, ya citado. Su obra será por mucho tiempo una obra de indispensable consulta en esta cuestión.

El P. Gardeil (*La crédibilité et l'Apologétique*, 1907) en una obra cuya reciente reedición demuestra su perennidad, pretendía ya entonces presentar un prolegómeno teológico a toda doctrina que pretendiera presentarse como apologética. «*La apologética era en ella establecida como la ciencia de la credibilidad racional, y la credibilidad definida como la propiedad extrínseca naturalmente demostrable y justificativa de la fe.* (Liégé, O. P. RSPT. Janvier 1949, p. 53).

Rousselot, por su parte (1910), en una serie de artículos famosos: *Les yeux de la Foi*, (RSR) abrió una nueva senda, que pretendiendo como el P. Gardeil devolver a la fe su valor religioso y sobrenatural, bastante olvidado entonces por la teología reinante, ha sido el punto de partida de las concepciones modernas: la fecundidad de sus puntos de vista debían ser tales, que casi todo lo que de original ha tenido la apologética de los últimos años se deriva de él. (Liégé, O. P., l. c.).

Se podría todavía calificar ambas escuelas, la de tipo Gardeil y la de tipo Rousselot, haciendo notar que para el primero la *credibilidad*, o *doble credibilidad, natural y sobrenatural*, es la nota distintiva de su doctrina; para el segundo la exclusión de una credibilidad rigurosa, en el orden natural, y la afirmación

de una *credibilidad sobrenatural* que se identifica con el acto mismo de fe.

Desde entonces, tres escuelas más o menos numerosas, más o menos predominantes, se han distribuido las adhesiones de los autores, en la concepción y proposición de la teología de la fe.

La escuela de Billot, Pesch, Harent, Bainvel, Lenners, etc., en su mayor parte de inspiración Molinista, admite francamente la *fe científica o natural* y elabora su sistema del *análisis de la fe* con mayores o menores matices, respecto de las cuestiones secundarias. Es el sistema que ha prevalecido durante los primeros treinta años del siglo que vivimos.

La escuela de Gardeil, Garrigou-Lagrange, Falcon, O. P., que prescindiendo de las circunstancias actuales y cambiantes de las personas y de las ideas, *concibe la apologética como la justificación racional de la fe para provecho de los creyentes*, supone al hombre en posesión de las disposiciones de alma que aseguran a priori a las pruebas y argumentos su máximo valor... Punto de vista legítimo, en la medida en que se acepta de antemano restringir así el campo del saber apologético. (Liégé, O. P., l. c., p. 64). Su punto de vista, objetivo y lógico, prescinde en absoluto de las disposiciones psicológicas necesarias para la inserción de la fe en la estructura espiritual del hombre que va en busca de su destino verdadero; olvida también que en el fondo de cada uno de nosotros hay virtualmente un incrédulo.

La escuela Rousselot reúne en pos de sí buena parte de los pensadores que en el último cuarto de siglo han pretendido realizar una apologética integral, teniendo para ello cuenta de la psicología de la conversión, del carácter eminentemente religioso del acto de fe y, en último término, de los problemas insolubles para las otras tendencias, como ser la fe de los niños y de los rudos, la sobrenaturalidad del acto de fe en todo su proceso, desde la percepción de los signos hasta la afirmación del misterio de Dios y del Evangelio de la salud.

Muchos son los nombres que han dado su aporte y corregido los aspectos menos convincentes de la exposición del P. Rousselot, que muerto en el frente de batalla, a comienzos de la otra guerra, no pudo ciertamente perfeccionar el conato de solución propuesto en los artículos de «Recherches de Sciences Religieuses».

Puesto que las posiciones de Billot y de Gardeil son lo suficientemente conocidas, y no han experimentado cambio alguno las diversas ediciones de sus obras, desde comienzos del siglo hasta nuestros días, nos limitaremos en esta reseña a resumir algunas tesis fundamentales inspiradas en Santo Tomás, según la corriente de Rousselot, de la Taille, Charles, Dhans, Masure, Tiberghien, Mouroux, Levie, Huby, Bonsirven, Aubert, Valensin, Bhrunnes, Decoud y otros autores contemporáneos, para los cuales el problema de la teología fundamental, la apologética y el acto de fe, forman un todo compacto y religioso, profundamente sobrenatural, personal, místico y social, que ha de ser encarado teniendo en cuenta las circunstancias actuales y psicológicas de sus destinatarios, sin olvidar los permanentes y esenciales elementos que la tradición y el Magisterio Ecclesiástico señalan como elementos integrantes del complejo-fe, a saber: gracia, intelecto y libertad. Lejos nosotros de negar a los distintos sistemas que hemos enumerado los méritos de ser jalones meritorios en la actual sistematización, nos parecen incompletos o por lo menos no tan conformes con la respuesta que Santo Tomás daría a las exigencias del hombre moderno en busca de su destino verdadero.

Será el nuestro un esfuerzo de síntesis, toda vez que los distintos autores mencionados difieren en más de un aspecto, a veces fundamental. Pero nos parece poder agruparlos como de inspiración Rousselot, sea que consideremos el elemento psicológico que entra en su elaboración, sea que consideremos la manifiesta tendencia a realzar el aspecto religioso del acto de fe, interesando a todo el hombre, a la persona, en la afirmación del orden sobrenatural.

El aspecto objetivo de la fe.

En su respuesta ad 1, (II IIae., q. 2, a. 2) Santo Tomás establece claramente que por estos tres aspectos, a saber, *credere Deo*, *credere Deum* y *credere in Deum*, no se designan diversos actos de fe, sino *unus idemque actus*, que tiene diversas relaciones a su objeto.

De donde el mismo e idéntico acto de fe debe contener en sí, integrar en sí los tres aspectos que lo constituyen como tal, sin poder esperar ab extrinseco algún accidente que lo haga

libre —libertad de ejercicio—; racional, —juicio de credibilidad—; ni sobrenatural, —elevación de la potencia en orden a la visión beatífica. Estos tres elementos deben realizarse en el acto de fe, y ello no a pesar de la gracia, sino por ser *ex gratia*.

Una primera cuestión se presenta entonces. El objeto específico de la fe, propio de la fe, ¿es propio de la fe teológica solamente o puede ser objeto de la fe científica?

Entendemos por objeto específico o adecuado el objeto material primario y el objeto o motivo formal. Decimos que corresponde a todo acto y sólo al acto de fe teológica. De donde se sigue que no puede darse —dentro de nuestra concepción— un acto de fe que tenga el mismo objeto material primario y el mismo objeto formal, o sea la autoridad de Dios revelante.

Esta tesis, que es de primera importancia en teología, no es admitida por todos los autores, principalmente por quienes admiten la posibilidad de la fe científica, que no sería sobrenatural ni justificante sino por la accesión de la gracia o la orientación de su acto, voluntariamente, a honrar a Dios y merecer la vida sobrenatural.

Bástenos, para responder a esta cuestión, establecer que en todo acto cognoscitivo se pueden distinguir dos elementos: lo que se conoce o afirma, y la razón por la cual se conoce o afirma algo. Ahora bien, todos los autores están contestes, de acuerdo al Concilio Vaticano, en que la fe afirma su objeto por la autoridad de Dios revelante, por el testimonio de Dios, cf. Denz, 1789, 1811.

Por otra parte, en cuanto al objeto material primario de la fe, no hay duda que es Dios, puesto que nada cae bajo el conocimiento de fe, si no pertenece a Dios o dice orden para con Dios. (*Nihil cadit sub fide nisi a Deo revelatum et ut habens ordinem ad Deum*, I, q. 1, a. 3, et passim), aún más: Dios es objeto primario de la fe, de acuerdo a la doctrina del Angélico, en cuanto es el fin sobrenatural al cual el hombre se ordena: II IIae., q. 2, a. 5; en cuanto es el fin último de todas las cosas, que excede al conocimiento natural...

De donde en todo acto de fe lo que se afirma es Dios, fin sobrenatural y si cualquiera otra cosa, en cuanto a ese fin se ordena, y ello en cuanto es revelado por el mismo Dios.

Decimos además, que sólo al acto de fe teológica correspon-

de tal objeto específico. El argumento que nos dicta tal conclusión, podría resumirse así:

Solamente al acto de fe teológica corresponde dicho objeto específico, si para afirmar su verdad se requieren las condiciones que solamente al acto de fe teológica atribuye el magisterio eclesiástico.

Lo cual comprobamos con las siguientes razones:

1) La Iglesia ha enseñado siempre y enseña que se da un doble orden de conocimiento, no sólo en razón de la potencia o principio —luz natural y fe teológica— sino en razón del objeto propio de cada uno: verdades naturales y *mysteria in Deo abscondita quae nisi revelata divinitus innotescere non possunt* Denz. 1795.

2) Para afirmar la verdad de estos misterios, por la autoridad de Dios, se requiere la gracia, *fide divina cognoscimus, non lumine rationis*, i. l.

3) La libertad o motivo afectivo de una tal operación intelectual, se declara expresamente contra Hermes. De donde se sigue que tal objeto específico excluye cualquiera evidencia, sea intrínseca, sea extrínseca. Intrínseca: es imposible la evidencia del misterio. Extrínseca, si el asentimiento se siguiera por la evidencia extrínseca, sería su motivo y ya no estaríamos en el caso, es decir, que el motivo no sería el testimonio de Dios. Cf. Denz. 1814: el acto de fe no se sigue necesariamente de los argumentos, sino que es eminente y esencialmente libre. (Cf. *Summa contra Gentes*, Lib. III, cap. XL).

El motivo que lo impele es el «*desiderium boni repromissi*», el *in Deum*, del cual hemos hablado más arriba y sobre el cual volveremos luego.

4) La firmeza del asentimiento, por tal motivo: la autoridad de Dios es declarada *super omnia*. Lo más que pudiera dar un asentimiento como el que se declara posible en la fe científica es una certeza prudencial, moral... Pero en ese caso, no se fundaría sobre la autoridad de Dios, sino sobre el conocimiento filosófico de la verdad de Dios y la convicción histórica del dicho, lo cual estaría fuera del supuesto.

5) Por otra parte, el Concilio Vaticano, al hablar de la evidente credibilidad de la fe cristiana (Denz. 1794), no pretende otra cosa que enseñar que prudentemente se puede asentir a ella. No se refiere, de ninguna manera, a la evidencia del hecho de la revelación, sino a la evidencia de su credibilidad, que es muy otra cosa, como se puede ver en MANSI, t. 51, 219-236. Y si se afirmase que puede darse tal evidencia del hecho de la revelación, como la tuvieron la Santísima Virgen, los Apóstoles, etc. todavía diremos que la fe no se funda en tal evidencia, mucho menos en su certeza moral, sino en la autoridad de Dios, Divina Verdad, y la evidencia del hecho de la revelación, si fundase un tal asentimiento, sería el motivo formal y no la Verdad Primera.

6) En último término, aún cuando no se pueda pretender que el Concilio Vaticano haya proscripto la fe científica, —sus declaraciones son asertivas y no exclusivas—, parece más conforme a su doctrina la posición que la niega. Dice en efecto el Concilio: Siendo el hombre totalmente dependiente de Dios como de su creador y Señor, y la razón creada absolutamente sujeta a la Increada, estamos obligados a prestarle *fide* un obsequio pleno de nuestra inteligencia y voluntad. Esta fe, que es comienzo de la salud humana, la Iglesia Católica profesa que es una virtud sobrenatural, por la cual, con la aspiración y ayuda de la gracia de Dios, creemos ser verdaderas las cosas por El reveladas, no por la verdad intrínseca de las mismas percibida por la luz de la razón natural, sino por la autoridad del mismo Dios que las revela, quien no puede engañarnos ni engañarse. Es, en efecto, la fe la que da consistencia a la esperanza, la que demuestra las cosas que no vemos. Denz. 1789.

7) Argumento en favor, es la respuesta que da Santo Tomás a las dificultades que podrían alegarse, acerca de la fe de los demonios, de la fe de los herejes, de las argumentaciones acerca de las cosas de fe.

a) Respecto de la fe de los demonios, dice el Santo: *credere aequivoce dicitur de hominibus fidelibus et daemonibus* (De Ver. Q. XIV, a. 9 ad 10). Por lo tanto el objeto específico también corre la misma suerte.

b) Los herejes afirman algunos artículos de la fe, «sed ea

non tenet eodem modo sicut tenet eos fideles, scilicet, inhaerendo Primae Veritati simpliciter ad quod indiget homo adiuvari per lumen fidei; sed tenet ea quae sunt fidei propria voluntate et iudicio (II IIae., q. VI, a. 3, ad 1).

c) ¿Las verdades de la Escritura se pueden probar por razón? Las cosas que son de fe, *non sunt tentanda probare, nisi per auctoritates, his qui auctoritates suscipiunt...* (I, q. 32, a. 1). De donde quien admite la autoridad, tiene fe, quien no la admite carece de ella.

El motivo del acto de fe: *La fe afirma su objeto específico por su motivo afectivo.*

Hemos establecido el objeto específico del acto de fe: *Credere Deo, Deum*. En cuanto es acto intelectual, la fe descansa o se funda en el testimonio de Dios: afirma su objeto material por el testimonio divino.

¿Qué es lo que en último término hace entrar en juego este testimonio divino? El motivo afectivo. Es la voluntad la que impera el asentimiento, libremente: *alia potest homo nolens, credere non nisi volens*, dice Santo Tomás en pos de San Agustín y lo confirma con su autoridad el Magisterio Ecclesiástico.

En el comentario a la epístola a los Romanos (IV, 3) Santo Tomás, sobre las palabras de San Pablo: Creyó Abraham a Dios y le fué imputado en justicia, dice: *Credidit Abraham Deo...* Importando la fe un triple aspecto: *credere Deo, credere Deum* y *credere in Deum*, puso *credere Deo*, que es lo propio del acto de fe, demostrativo de su especie. En efecto, *credere in Deum*, demuestra el orden de la fe hacia el fin, que se realiza (perfectamente) por la caridad, ya que *credere in Deum* es tender hacia Dios, lo cual realiza la caridad. *Et sic sequitur speciem fidei. Credere autem Deum*, muestra la materia de la fe, en cuanto es virtud teológica que tiene a Dios por objeto. Y por ello el acto no alcanza a la especie de la fe, *non dum attingit speciem fidei*, puesto que si alguien cree que Dios existe, por la razón natural, no tiene la fe de que hablamos, sino sólo cuando cree por el motivo de que Dios lo ha dicho, que se expresa por la fórmula: *credere Deo*. Y de aquí se sigue la especificación de la fe, por la cual se asiente en alguna cosa. Una es la razón o motivo que inclina al asentimiento a quien tiene el hábito de

la ciencia, es decir, la demostración, y otra es la razón por la cual se inclina el que tiene el hábito de la opinión.

Doctrina que se repite insistentemente en las demás obras del Santo Doctor, vg.: *species cuiuslibet cognoscitivi habitus dependet a ratione obiecti, qua sublata, species habitus remanere non postet...* De la fe, el objeto formal es la Verdad Primera... De donde quien no adhiciere a ella... no tiene el hábito de la fe, sino que las verdades de la misma las tiene *alio modo quam per fidem*, como si alguno tuviese en la mente (de memoria) alguna conclusión, ignorando la manera de demostrarla, no tendría ciencia de ello, sino una mera opinión (II IIae, q. VI, a. 3 et ad 1 et 2).

Prescindimos en esta exposición de las doctrinas de Suárez y de Lugo, que son suficientemente refutadas por Billot y los partidarios de la fe científica. Nos bastará hacer la crítica de las doctrinas del Cardenal Billot y los teólogos que le siguen, antes de exponer la síntesis que propugnamos.

La principal dificultad que había de vencer el Cardenal Billot en la renovación que intentaba del tratado de fe era, salvando su racionalidad, demostrar que la fe no era ni siquiera virtualmente discursiva, como sostienen no pocos de los antiguos escolásticos desde el siglo XVI en adelante.

Nosotros hemos pretendido demostrar la inaceptabilidad de la fe científica. La fe, y en eso seguimos al Vaticano, y con nosotros todos los teólogos están contestes, no es el producto necesario de los argumentos de la razón natural. La fe es libre, la fe es sobrenatural. Nadie lo niega, ni podría negarlo sin mengua de la ortodoxia. Pero el juego de los diversos elementos no es explicado de una misma manera.

Dice Billot:

¿Por qué crees en la Trinidad?

Porque Dios lo ha revelado.

¿Por qué crees que Dios lo ha revelado?

Eso no lo creo, sino que lo sé. (Este conocimiento es condición indispensable).

¿Cómo sabes que Dios lo ha revelado?

Lo sé, no en el ámbito del asentimiento del acto de fe, sino de antemano.

De donde dos procesos paralelos, que pueden representarse como sigue:

- A) Lo que Dios dice es verdad
Es así que Dios dice ser Trino.
Luego es verdad que Dios es Trino.
- B) Lo que Dios dice es creíble
Es así que Dios dice ser Trino.
Luego es creíble que Dios es Trino.

Si se pregunta, en última instancia, ¿por qué es creíble? La respuesta es sencillamente: porque sé que es verdad.

De dónde se sigue el inconveniente de que la verdad de la fe se conocería sin recurso a la gracia, sin ser el acto racional *ex se, sed aliunde*, y el motivo formal del mismo quedaría excluido del ámbito del asentimiento. Racional y sobrenatural por un motivo exterior al acto mismo.

El fundamento filosófico de tal concepción estriba en el siguiente postulado: Basta para que el acto de fe se funde en el testimonio de Dios, para que sea *credere Deo*, que la autoridad de Dios revelante, en cuanto tal y conocida como tal, se aplique remotamente y ab actu divisa del acto de fe, a la verdad que se cree.

Lo cual suelen aclarar con ejemplos:

¿No veo? Enciendo la luz. ¿Qué entra dentro del acto de ver el objeto iluminado?, ¿la acción de encender la luz? De ninguna manera. Si el objeto no estuviese iluminado no lo vería, pero la acción de encender la luz no entra en el acto de ver.

Se responde: la luz, prescindiendo de la acción de iluminar, es decir, de su aplicación al objeto a iluminar, sólo tiene una potencia remota e independiente de alumbrar. *Non valet illuminare nisi potentia remota et ab actu divisa* diría el conciso lenguaje escolástico. De la misma manera, el testimonio divino, considerado en sí mismo e independientemente de su aplicación a una verdad determinada, es decir, independientemente de su aplicación a la inteligencia, o, lo que es lo mismo, prescindiendo a su afirmación por el intelecto, no puede confirmar la verdad de la cosa testificada sino potencialmente, si se aplica al intelecto,

y éste une —in actu composito— cosa y testimonio, afirmando su verdad testificada, en cuanto testificada.

La luz, si no se aplica al objeto en el momento en que le miro, tendrá una luminosidad extraordinaria, pero no me hará ver el objeto; solamente podría afirmarse que tiene poder para hacérmelo ver, si se aplicase al objeto.

De allí la dificultad casi insuperable en que se encuentran los patrocinadores de la fe científica, para no hacer derivar la fe de un silogismo, por lo menos virtual, o para no caer en un voluntarismo ciego, prescindiendo del hecho de que en toda esa elaboración la gracia no se requiere ab intrínseco sino en orden al ingreso del acto en la serie de actos saludables. *Ver que es verdad*, como fruto de un raciocinio, parece incompatible con la doctrina del Vaticano respecto de los misterios sobrenaturales. Ver que es verdad, significa afirmar la verdad existencial del misterio. No simplemente decir o repetir una fórmula cuya existencia no entra en la afirmación.

Se puede preguntar uno: ¿Qué añade la fe al juicio de credibilidad, entendido en la forma que hemos expuesto?

Lo que Dios dice es verdad
Es así que Dios dice ser Trino
Luego *Dios es Trino* es verdad
Luego *Dios es Trino* es creíble.

Porque, en resumidas cuentas, es creíble porque es verdad. Si mediante los preámbulos de la fe y el juicio de credibilidad concluyo que Dios, que es sumamente veraz, etc. (y esto me lo enseña la filosofía) ha dicho tal cosa y tal otra (esto me lo diría la historia) y mediante un silogismo llego a la conclusión de que todo lo dicho por Dios es verdadero o creíble, por las mismas razones no se ve cómo todo el proceso no se termine en los mismos prolegómenos de la fe, y que la fe no sea más que una accidental orientación de esa afirmación en vista de la recompensa eterna. ¿Para qué la gracia? ¿Para qué el lumen fidei? ¿dónde entra en juego la libertad de especificación? (Denz 1814).

Así *Harent* se hace cargo de la dificultad y responde: (DFC. 418-421): Por los preámbulos conozco la verdad del dicho, por la fe conozco la verdad del hecho. Tal respuesta ha sido tachada de juego de palabras. ¿Cómo —se pregunta el P. Charles—,

puede afirmarse que difieran estas dos proposiciones: «Creo ser verdad lo que me dices de la muerte de Nerón» y «creo que Nerón ha muerto como me dices»?

Bainvel: Por la fe científica creo por que sé que Dios lo ha dicho y sé también que lo que Dios dice es verdad. Por la fe teológica creo porque Dios lo ha dicho. Nos parecen inseparables e idénticas ambas proposiciones: creo porque dice verdad y creo porque lo dice. En efecto, el Concilio Vaticano, hablando de la fe teológica, dice que se presta «*propter auctoritatem Dei revelantis, qui nec falli nec fallere potest*». Por la autoridad de Dios que ni engaña ni puede engañarse. Si se le quitasen tales precisiones, la autoridad de Dios no sería la autoridad que la doctrina católica entiende formalmente.

El mismo *Billot*: por los preámbulos asiento a la verdad de la fe por la evidencia del testimonio; por la fe asiento a la misma verdad por la dignidad del testimonio...

El aporte de *Billot*, que ya hemos dicho fué de importancia capital en el replanteo del problema de la fe, desterrando la concepción racionalista y discursiva del acto de fe, había de ser superado, guardando empero lo que de positivo significó en su tiempo. Para ser breves, propondremos la opinión que, tomando de la corriente de Rousselot la inspiración religiosa y de la de la Taille la precisión psicológica, se encuentra al fin de su camino con la pura doctrina de Santo Tomás y de San Agustín.

Para ello habremos de establecer el juego del motivo intelectual, *credere Deo*, en el dinamismo del mismo acto de fe.

En efecto, si el acto de fe no es necesariamente (se trata de necesidad lógica) producido por los argumentos de la humana razón, sino que por el contrario es el asentimiento libre y sobrenatural a la predicación evangélica, se ve claro que el mismo no puede tener un *motivo intelectual intermedio* sino que inmediatamente adhiere a la Verdad divina que se manifiesta en el testimonio infalible de Dios (cf. Denz. 1814, 1791, 1789).

Los *motivos de credibilidad* no son, pues, el término medio de un proceso discursivo que se termina en el acto de fe. Dice al respecto Santo Tomás, en su comentario sobre el Evangelio de San Juan (c. IV, lect. 5, n. 2): Tres cosas inducen al hombre a la fe en Cristo... En primer lugar, la razón natural... en segundo lugar, la Ley y los profetas... en último término, la

predicación de los apóstoles... Pero cuando el hombre por estas cosas *manuductus* crec, *tunc dicere potest, quod propter nullum istorum credit*, entonces puede decir que en razón de ninguna de estas tres cosas cree: *non propter rationem, nec propter testimonia legis, nec propter praedicationem aliorum, sed propter ipsam veritatem tantum*... A veces, al creer se le llama saber, ya que la ciencia y la fe coinciden en la certeza, puesto que si la ciencia es cierta, mucho más lo es la fe; la certeza de la ciencia se basa en la razón humana, que puede engañarse; la certeza de la fe se basa en la razón divina, que no puede ser contradicha. Pero se diferencian en el modo: la fe, en efecto, tiene su certeza de la luz divina infusa; la ciencia, de la luz natural, puesto que, como la certeza de la ciencia se alcanza por los primeros principios conocidos naturalmente, los principios de la fe son conocidos por la luz divina infusa (cf. De Ver. Q. XII, a. 1 ad 4; II IIae, q. II, a. 1 ad 1).

La FE afirma su objeto específico por su motivo afectivo.

Santo Tomás en su comentario al *De Trinitate* de Boecio; q. 3, a. 1, ad 4, dice²:

«Siempre que de alguna manera se asiente a alguna proposición, es necesario que haya algo que incline al asentimiento. (Es la regla general).

Así la luz natural, cuando se asiente a los primeros principios; y la verdad de los mismos primeros principios cuando se asiente a alguna conclusión de ellos derivada; y las verosimilitudes, cuando se asiente a alguna proposición opinable —que si fueran más constringentes inclinarían a creer (con fe humana, certeza moral) en cuanto la fe (humana) puede decirse una opinión ayudada de razones. Aquello que inclina a asentir a los primeros principios o a las conclusiones de ellos, es bastante para juzgar de su verdad. Lo que inclina en cambio a la opinión o a la fe (humana), no es suficiente inductivo para asentir, de don-

² La dificultad que se propone S. Tomás es la siguiente: «Donde quiera que se da recepción de conocimiento sin juicio acerca de su verdad, fácilmente se declina en el error. Es así que no tenemos en nosotros mismos norma alguna por la cual podamos juzgar acerca de la verdad de las cosas que recibimos por la fe, puesto que el juicio natural no se extiende a tales cosas, como que exceden las fuerzas de la razón, ergo es fácil declinar hacia el error y así parece más nocivo que útil que el hombre se dirija a Dios mediante la fe».

de no obliga a la razón y por lo tanto no puede tener ésta un juicio perfecto acerca de la verdad de las cosas a las cuales asiente.

Pero en la fe no sólo se da la aceptación de las cosas que creemos, sino también algo que inclina al asentimiento, que es una cierta luz, el hábito de la fe, infundido en la mente por Dios, que es más suficiente que una demostración para inclinar al asentimiento, la cual, si de suyo nunca se equivoca, puede el hombre tomarla por demostración sin que realmente lo sea. Es más suficiente que la luz de la razón, por la cual se asiente a los primeros principios, ya que esa luz muchas veces es impedida por las debilidades de los sentidos...

«La luz de la fe, que es *como un sello de la Verdad Divina en el espíritu* (quasi sigillatio primae veritatis in mente), no puede engañar, de la misma manera como Dios no puede engañarse ni engañar. Sin embargo este hábito no mueve *per viam intellectus, sed magis per viam voluntatis*, de donde no hace entender las cosas que se creen, ni obliga al asentimiento, sino que hace asentir voluntariamente».

«De donde se ve que la fe *ex duabus partibus est a Deo*, es decir, de parte de la luz interior que induce al asentimiento; y de parte de las cosas que se proponen exteriormente, que tomaron inicio de la revelación divina, y estas cosas se hallan, respecto del conocimiento de fe, como las cosas que se perciben por los sentidos respecto del conocimiento de los primeros principios, ya que de ambas partes viene la determinación del conocimiento. De donde, así como el conocimiento de los primeros principios comienza por los sentidos, y sin embargo la luz con la cual se conocen los principios es innata, así la fe es por la predicación y sin embargo el hábito de ella es infundido».

¿Cuál es la función del motivo afectivo, o motivo último de la fe?

Dice el P. de la Taille, en un denso artículo sobre la oración contemplativa: La fe es engendrada en el espíritu por una presión de la voluntad, es decir, bajo la influencia de un amor, por lo menos inicial, de la Bondad que se promete en la vida eterna (desiderium boni repromissi, de Ver. q. XIV, a. 2 ad 10). Accionada por ese amor, la inteligencia se une a ese Bien supremo por una afirmación voluntaria y amante, en la cual *el objeto*

es alcanzado al mismo tiempo como *el fin*, al cual tiende la afirmación. Finalidad consciente del acto intelectual imperado por la voluntad, tal es el motivo intelectual del acto de fe. Es un motivo que, a decir verdad, sale fuera de las categorías de los motivos racionales... Y puesto que toda evidencia es de orden racional o no es tal, forzoso es decir que carece de evidencia. Es inevidente en este sentido, no como la opinión, que es inevidente por defecto, a pesar de apoyarse en motivos de orden racional, sino porque a su motivo le falta la perfección del orden racional. La fe es inevidente como extraña a ese orden que ella sobrepasa, como exterior a esa categoría, que está en un plano infinitamente inferior al suyo, más o menos como el ángel es inextenso, no en el sentido que tenga el grosor de un punto indivisible, sino porque no tiene ninguna relación intrínseca con la categoría extensión. (RSR. 1919, p. 278).

¿Qué relación hay entre ese *motivo afectivo* y la caridad o la esperanza teologal?

Dice el P. de la Taille: De tal manera, el acto de fe está en la inteligencia como un producto del amor, producto del amor más inicial y rudimentario; amor de concupiscencia, por lo menos, en quien solamente tiene la fe; amor de caridad, en quien está en estado de gracia. De donde, si la fe es anterior al amor, como disposición para él, el amor, por el contrario, es anterior a la fe como su principio generador. Precedencias recíprocas que son corrientes en teología, y no presentan ninguna dificultad, porque deben ser consideradas desde el punto de vista de dos causalidades diferentes: causalidad eficiente por una parte, causalidad material por la otra parte. Así la luz de la fe, a pesar de residir en el espíritu, no ha entrado en el hombre por la inteligencia sino por el corazón; ésa es su puerta de entrada, ése es el canal por donde el Señor la derrama, más o menos abundantemente, más o menos viva, según que el amor es más o menos vivo en nosotros, por encima de todo otro amor, o por el contrario el amor propio domina al amor de Dios y le oprime. La vida de la fe es el amor; la vida, es decir, la unión al principio de vida que es Dios, en la comunicación de un mismo espíritu. La fe no está unida a Dios en la comunión de una misma vida si ella no está como suspendida de Dios por la ca-

ridad: entonces ella mira como siendo efectivamente para nosotros, lo que debe ser en realidad: un otro-nosotros mismos, y más que nosotros mismos. Entonces, solamente, es una mirada de amistad al amigo. Antes de ello, era una mirada a Aquél que quiere ser nuestro amigo pero no es todavía una mirada de amistad. Yo veo que debiera existir esa amistad, yo veo que ella es deseable, yo siento en mí mismo un deseo de amistad, del cual deseo está preñado ese mirar, porque procede de él. Pero yo no veo lo que no hay todavía, yo no veo todavía con ojos de amigo, bien que posea la fe; y con ella, sea cual sea, yo veo en Dios al amor que llama a su amistad. Todo ello se encuentra en la fe, fe formada o informe, en cada una según su condición (l. c. p. 279).

Quedaría por establecer, para terminar la prometida síntesis, la declaración de la función de los motivos de credibilidad, de la sobrenatural o natural credibilidad, que se requiere para asentir a Dios por la fe: *non crederet (aliquis)* dice Santo Tomás, *nisi videret esse credendum*. Es el punto en que se diversifican las dos tendencias que hemos anotado: la del P. Rousselot y la de los que se inspiran en los pasajes que hemos citado del P. de la Taille. En un próximo artículo, trataremos de realizar la síntesis de ambas posiciones.

LA MUJER Y EL DRAGON

MELQUISEDEC

(Convergencias y divergencias en las versiones
bíblicas modernas y en sus notas)

Por FLORENTINO OGARA, S. I. — San Miguel.

I. LA MUJER Y EL DRAGON: Gén. 3, 15; Apoc. 12, 1

Aunque en el sentido total del Protoevangelio (Gén. 3, 15) todos los católicos están de acuerdo, en la interpretación y extensión de algunas palabras (la mujer, la raza de la mujer, la raza de la serpiente), hay divergencias.

Después del pecado de los progenitores por sugestión de Satanás, Dios llama a juicio a los reos y pronuncia contra ellos su sentencia.

La sentencia está dividida en tres partes: 1.^a «Dijo el Señor a la serpiente: Porque has hecho esto..., enemistades pondré entre ti y la mujer», etc., vv. 12 y 15.

2.^a «Y dijo también a la mujer (a Eva): Multiplicaré tus dolores», etc.

3.^a «Y también a Adán dijo: Porque has escuchado la voz de tu mujer y has comido del árbol... maldita será la tierra», etc.

Esta división tan sencilla nos hace ver que en la primera parte no hay por qué insistir en que el contexto reclama que la mujer debe ser Eva, ni aún indirectamente. Dios habla con la serpiente, esto es, con Satanás, el ser inteligente que se ha servido del reptil como de instrumento, y le dice: *Porque has hecho esto*, porque has seducido a la mujer, por la mujer serás derrotado. ¿Por qué la mujer, en el segundo caso, no ha de ser otra? «Porque has abusado de la espada —puede decir un juez— con la espada serás ajusticiado». ¿Quién se verá obligado a entender la misma espada? Pues lo mismo es aquí. Tanto más, que luego, como lo hemos dicho, se da la sentencia aparte contra la mujer presente, Eva, y aquí las enemistades son de orden *racional*, como lo dice la palabra hebrea *'ebah*, y las entablará *Dios mismo* contra el causante de la ruina *espiritual* a quien se habla, y en época futura que El sabe. Entendida la profecía de esta manera, todo el contexto resulta muy fácil y natural.

De nuestra parte creemos preferible esta explicación, con otros muchos escriturarios modernos, entre ellos SALES, O. P., SCHUSTER-HOLZAMMER, FILLION, etc., con los cuales están de acuerdo distinguidos teólogos.

Con este admirable cuadro del Génesis, que en la poesía nos pintó Prudencio en sus famosos versos (*Cathemerinon*, III, 146-150):

Hoc odium vetus illud erat,
hoc erat aspidis atque hominis
digladiabile discidium,
quod modo cernua femineis
vipera proteritur pedibus.

y que en la pintura se ha reproducido tantas veces, está relacionada la imagen más complicada y difícil de la Mujer acechada por el dragón en el Apocalipsis, c. 12. También aquí los intérpretes van por sendas divergentes.

Gén. 3, 15. En algunos pocos autores modernos leemos con extrañeza que *la mujer* de este pasaje es literalmente Eva y sólo Eva, con su descendencia; María lo será ateniéndonos al *sen-*

tido típico. Nada más oscuro y, a nuestro modo de ver, desacertado. En tanto podrá ser tipo de María la mujer (Eva o su descendencia, las mujeres colectivamente) en cuanto triunfen de la sierpe. ¿Luego ellas son las que triunfan y con su triunfo son *tipo*, esto es, *representan* a María la triunfadora? Realmente, nada más peregrino ni más opuesto a la realidad. Si se quiere decir que la raza de la mujer vence a la serpiente, de manera que María sea la principal y el culmen y la flor de las mujeres, que vence por su Hijo, es aceptable la exégesis, pero esto ya no es sentido *típico*, a no ser que cambiemos la definición. Con más propiedad se llama «sentido pleno», y por lo tanto literal o inmediato. Es cuestión de *nomenclatura*.

Aquí se trata de la mujer cuya raza o descendencia es Cristo. Cristo es por excelencia «raza de la Mujer» sin consorcio de varón, y venció a la serpiente, no en cuanto descendiente de Eva, sino de María. En la Bula de la Inmaculada (*Ineffabilis Deus*) se afirma expresamente que en este vaticinio (llamado con razón Protoevangelio), está señalada expresamente, «*designatam*, la beatísima Virgen Madre de Cristo, y asimismo expresadas las enemistades de entrambos contra Satanás». El *ipsa* de la Vulgata, aplicado directamente a la mujer, da al argumento fuerza de tradición occidental, antigua y venerable. El demostrativo hebreo se refiere a la *raza de la mujer*, y no admite gramaticalmente discusión alguna en el texto masorético. Es cierto que el pronombre *hu'*, en el texto escrito (o *kethib*) de estos primeros capítulos es indiferente para el masculino y femenino. Y es una señal de antigüedad. Sólo que los masoretas dan al *wau* la puntuación del *yod*, leyendo *hi'* (*qere*), cuando afecta a un nombre femenino, según el uso posterior de la lengua. Pero en el caso presente no hay duda alguna de que se deba entender un *sujeto masculino* y no un *femenino*, y por tanto se ha de retener la lectura *hu'*, porque el verbo siguiente *yeshufeká* lleva el prefijo masculino (*ye* y no *te*), y por fin en el miembro último *calcanéo eius*, el sufijo correspondiente a *eius* es también masculino: *teshufénnu*: *énnu* y no *énnah*.

La victoria contra la serpiente es de Cristo, y en El y por El triunfa María, como se expresa la Bula *Ineffabilis*. Ni aún en el caso de un triunfo colectivo (la raza de la Mujer = todos los hombres, con Cristo en su cima; la mujer = Eva y las demás),

se puede legítimamente prescindir de María. Aunque los hombres no son en sentido obvio la raza de la mujer, sino la raza tanto de la mujer como del varón, y en cambio en Cristo se cumple a la letra el ser la raza de la Mujer, y hay todavía otros inconvenientes en la interpretación global, con todo hay graves autores que, por el deseo de no prescindir de Eva, proponen este comentario que pertenece al llamado sentido pleno.

En la Bula *Ineffabilis* no se toca esta discusión, que es completamente libre, con tal que se admita el sentido mesiánico, y dentro de él el sentido mariano. Por eso, hubiéramos deseado que HEINISCH, al reconocer y probar (*Das Buch Genesis*, pág. 127) el sentido mesiánico del texto, aduciendo para el vencedor de la serpiente las palabras de San Pablo «factus ex muliere» (Gál. 4, 4), nos dijera que la mujer triunfadora es María. Se dirá que basta. Responderemos que no, porque no la vemos *asociada al triunfo de Cristo* al aplastar la cabeza de la serpiente, esto es, *en el Protoevangelio*. Pongamos la *mujer* colectivamente: las mujeres. ¿Triunfan? — ¿triunfan sin María? — Por el estilo pudiéramos razonar acerca de otros, que creen más científico prescindir o callar. Sea lo que fuere de las discusiones antiguas, éstos y otros pasajes bíblicos han ganado nueva luz con los documentos eclesiásticos y con las exposiciones de Padres posteriores y de otros varones doctísimos.

Asimismo la nota de CANTERA, por exceso de brevedad, es deficiente. NACAR-COLUNGA, en su primera edición, no tocó este punto en ninguna de sus dos notas, pero llenó muy bien este vacío con la hermosa nota de la segunda, donde incluye a María como vencedora de la serpiente, en el sentido pleno. Es a saber: «El sentido es que esas perpetuas enemistades acabarán por la victoria del linaje de la mujer, en quien serán bendecidas todas las naciones (Gál. 3, 19). Esta victoria es la de Jesucristo, y luego la de aquéllos que vencen por El y en quienes El vence a Satanás. La Virgen María ocupa el primer lugar entre éstos, por su completa victoria sobre el pecado» (Apoc. 12, 31; 16, 33). Aunque estas citas están equivocadas, tenemos desde luego una cita del capítulo 12 del Apocalipsis, donde aparece la Mujer vestida de sol, accehda por el dragón, etc., y el autor sin duda ve la imagen de María, y con razón, a lo menos dentro de la

imagen de la Iglesia (el Israel antiguo y nuevo, según su interpretación); y sin embargo en el capítulo citado del Apocalipsis parece haberse olvidado de esta nota del Génesis.

Por la misma línea de interpretación (sentido pleno) va también la sugestiva nota del P. VACCARI: «Continúa la serpiente símbolo del demonio. La descendencia de la mujer vencerá al demonio a la manera como el hombre aplasta la cabeza a una sierpe. La descendencia de la mujer es en general el género humano, pero principalmente el Salvador, Jesucristo, cabeza de toda la humanidad (Col. 1, 15-18). El, por virtud propia, derrotó al demonio, los otros en virtud de él. Así pues, este versículo contiene ya el primer anuncio del futuro Redentor, y se llama por eso el *protoevangelio*». Faltaría algo necesario a esta nota, si no se añadiese a continuación este atinado complemento: «Al triunfo del Salvador va asociada su madre, la gran Mujer, que es la antítesis de Eva (Luc. 1, 26-38); aquí se trasluce ya la celeste figura de la Inmaculada».

Con grande elegancia y precisión hace resaltar los puntos más importantes la nota de Fillion en su Biblia:

«El protoevangelio, o la primera promesa del Mesías redentor, está admirablemente encuadrado en esta terrible amenaza. Aquí tenemos —y esto lo han admitido siempre los Judíos no menos que los Cristianos— el comienzo glorioso de las profecías mesiánicas. Caído miserablemente Adán, viene el nuevo Adán a tomar su puesto y a redimir la pobre humanidad... *Enemistades*: un odio profundo y perpetuo, en lugar de la amistad pasajera que había parado en la caída del hombre. *Entre ti y la mujer*. No ya la mujer en general, así como el pronombre no designa tampoco a la serpiente en general. Son dos individualidades distintas, que se oponen la una a la otra: la serpiente tentadora, y la mujer privilegiada de la cual debía nacer el Mesías. Tal fué ya antaño la interpretación de San Justino y de San Ireneo, que no dudan en aplicar este pasaje a la Virgen María. *La raza de ella* designa, según eso, al Mesías, porque es el único entre todos los hombres a quien se puede estricta y eminentemente llamar «raza de la mujer», pues no tiene padre según la carne. Resultado final del odio y de la lucha: *ipsa conteret*... Ciertamente es, y el exégeta católico no tiene ningún embarazo

en reconocerlo, que la lectura del hebreo es *hu'*, pronombre masculino de la tercera persona: las versiones antiguas y los Padres lo atestiguan; la gramática asimismo lo exige con claridad, porque este pronombre no puede referirse sino a *zera'* («semen») que es masculino, y no al sustantivo femenino '*issa'*' («mulier»). Por donde, según la fuerza de los términos, es el Mesías en persona quien deberá quebrantar la cabeza de la serpiente; pero también su Madre lo ha hecho por El. Y no es menos exacta la representación de la Virgen inmaculada pisoteando el monstruo infernal, que la del antiguo monograma de Cristo, la cruz atravesando la serpiente de parte a parte. *Tú acecharás a su calcañar*. Vivo y pintoresco contraste. El hombre, de pie, aplasta con su planta la cabeza de la serpiente; ésta trata de morder al adversario en el talón. Mas ¡qué diferencia entre un talón herido y una cabeza aplastada! En hebreo se repite dos veces un mismo verbo, *shuf*: «ipse conteret... tu conteres». Este fué el desenlace histórico de la lucha: Satán hirió a Nuestro Señor Jesucristo, haciéndole crucificar; inmediatamente después él quedó derrotado, aplastado. Las tradiciones paganas han conservado también el recuerdo de una divinidad que traerá la felicidad a los hombres, triunfando de la serpiente».



Respecto de la Mujer vestida del sol, etc. (Apoc. 12, 1 ss.) la Biblia de NÁCAR-COLUNGA en ambas ediciones lleva esta nota: «Esta mujer es la Iglesia del Antiguo Testamento, que da a luz al Mesías en medio de grandes pruebas y ansias, con que suspiraba tantos siglos por su venida». Tal como está, no nos place la nota, si bien queda atenuada en la segunda edición con la nota n. 9

Aunque el simbolismo sea del Antiguo Testamento, mucho dudamos que entre aquí para nada la idea de la sinagoga, pero ciertamente no es ella *sola*, como la nota sugiere, si no se añade más. Se trata de la Iglesia. Y además, en el fondo es evidente que se tiene en cuenta la Mujer vencedora del dragón, y no se puede prescindir de ella en la interpretación del pasaje.

La Iglesia y la Virgen Santísima se funden en uno con mutuo intercambio de caracteres, como la *Iglesia orante* de las catacumbas lleva en su seno al Mesías.

Es cierto que en el nacimiento de Cristo no hubo dolor, pero lo hubo en el nacimiento del Cristo místico. Por eso el Padre ALLO en su conocido comentario confiesa que la aplicación de este texto a la Santísima Virgen no es puramente acomodaticia, pues aún los dolores del parto se pueden explicar por la compasión de María. El sentido será secundario, pero real. Ver ALLO, *L'Apocalypse*, 3.^a ed. Excursus 29.

Las dificultades que algunos proponen, vgr. STRAUBINGER, de cómo puede ser que la Iglesia, cuerpo místico de Cristo, engendre al mismo Cristo que es su cabeza, y a su vez cómo la Virgen María que dió a luz virginalmente puede estar representada en la Mujer que da a luz entre dolores, distan mucho de ser apremiantes. Cuando se compenentran en una misma imagen la Iglesia y la Virgen, como por ejemplo en el Cantar de los Cantares, no todos los rasgos pertenecen igualmente a entrambos sujetos. La Iglesia engendra a Cristo en sus miembros y cada uno de ellos es *alter Christus* y todos ellos son el cuerpo místico; que los engendra con dolor, entre fatigas de apostolado y persecuciones y martirios, es evidente *. La Virgen Santísima engendró sin dolor al Cristo que es Cabeza, pero entre dolores y amarguras a la Iglesia. Así se compenentran en una sola imagen en las Catacumbas Moisés y Pedro, en actitud de herir la roca de donde corre abundante manantial. La actitud es de Moisés, pero el rostro es el tradicional de Pedro, y todavía se agrega la inscripción *Petrus*, y en algún caso el que bebe el agua lleva vestimenta militar romana, que probablemente representa al centurión, primicias de la gentilidad. Lo mismo decimos aquí y aún podemos añadir que los rasgos que aparecen del Antiguo Testamento pueden muy bien pasarse por alto, como un fondo típico esfumado que sólo sirve para sostener la idea del Nuevo, que es la Iglesia como fundida en uno con la imagen de la Mujer vencedora del dragón: es a saber, que el *tipo* y el *antitipo*

* El que cumple la voluntad de mi Padre, ése es mi *padre* y mi *madre*, y mi *hermano* y *hermana*, dijo el mismo Cristo.

nos dan una imagen *única* en una fusión artística, como las ya apuntadas de las Catacumbas.

Nada más elegante y a nuestro parecer más verdadero que el comentario de San Agustín en su tratado *del Símbolo a los Catecúmenos* (Vig. de Pentec., lect. 4.^a et 5.^a): Ante todo les advierte que la Iglesia por el bautismo los va a dar a luz espiritualmente, después de haberlos concebido por la cruz, y que entre tanto los tiene en su seno y los alimenta de diferentes maneras hasta que llegue el momento del bautismo, en el que como madre los presentará regocijados a Cristo («ut renatos ex baptismo hilares vos mater exhibeat Christo»).

«También habéis recibido —añade— el símbolo, que es la protección de la [Iglesia] grávida contra el veneno de la serpiente. En el Apocalipsis del Apóstol San Juan está escrito, que el dragón estaba en acecho a la vista de la Mujer que había de dar a luz, para que cuando hubiera parido devorase a su hijo. Que el dragón sea el diablo, ninguno de vosotros lo ignora: [asimismo], que aquella mujer significaba a la Virgen María, que permaneciendo en su integridad dió a luz a nuestra Cabeza íntegra [Cristo y sus miembros]; la cual además llevó en sí la figura de la Santa Iglesia; de suerte que, como ella al dar a luz al Hijo permaneció Virgen, así también ésta dé a luz en todo tiempo a sus miembros, y no pierda la virginidad». La Virginidad de la Iglesia se conserva con la integridad del Símbolo. La Virgen María da a luz a la Cabeza y los miembros: *integra integrum peperit*: «Carne Mater Capitis eius, spiritu Mater membrorum eius», dice en otra parte, y así es Madre de la Iglesia. La Iglesia a su vez, como Esposa de Cristo, engendra como Madre Virgen, y el simbolismo toma nueva forma *sub diverso respectu*.



II. MELQUISEDEC, SACERDOTE DEL DIOS ALTÍSIMO:

Gén. 14, 18.

Tipo de Cristo, Sumo Sacerdote, es Melquisedec, como se proclama en el Salmo 109 (Hebr. 110), v. 4: *Iuravit Dominus et non poenitebit eum*: Tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedec. Esta versión del Salterio Galicano, que ha

quedado intacta en la nueva del Pontificio Instituto Bíblico, lleva en el «Liber Psalmorum cum Canticis Breviarii Romani» esta brevísima nota que transcribimos aquí a modo de introducción:

Secundum ordinem Melchisedech, i. e. sacerdotio ornatus quod fuit veri nominis, non tantum sensu translato, aeque ac sacerdotium Melchisedech qui vere fuit sacerdos, offerens panem et vinum (cfr. Gen. 14, 18), nec tantum leviticum, sicut fuit sacerdotium filiorum Aaron. Cfr. Hebr. 7, 11-28.

Esta interpretación legítima del Salmo y la que en ella se supone del texto del Génesis («sacerdos offerens panem et vinum») va apoyada en la lectura firme del texto masorético, acompañado y coreado por todas las versiones, como luego veremos.

Pongamos ante todo la Vulgata: según la escritura colométrica de San Jerónimo, editada por DOM, QUENTIN, O. S. B., en el primer tomo de la magna obra crítica: Gén. 14, 18-20:

18 at vero Melchisedech rex Salem
proferens panem et vinum
erat enim sacerdos Dei altissimi

19 benedixit ei et ait
benedictus Abram Deo excelso
qui creavit caelum et terram

20 et benedictus Deus excelsus quo
protegente hostes in manibus tuis sunt...

Sobre dos puntos conviene hacer hincapié: Primero sobre la fijeza de la lectura respecto del inciso «Era sacerdote del Dios altísimo», que indiscutiblemente en todos los textos bíblicos se junta con lo anterior de *sacar pan y vino*, y no con lo siguiente «y bendijo». Lo cual, como a primera vista se aprecia, es de suma trascendencia para la interpretación. Dejando a un lado por ahora otras menudencias, el texto nos dice claramente que *sacó* (dejémoslo en su vaguedad) pan y vino en calidad de sacerdote. Y no *bendijo en razón de su carácter sacerdotal*: ni era el bendecir acción reservada a los sacerdotes.

No hay, pues, motivo para trasladar la cláusula «era sacerdote» al verso 9|19, sino que debe permanecer en su puesto, como explicativa del miembro anterior en el verso 18.

Esto es fundamental, como lo probaremos, y por consiguiente no se ve por qué en algunas traducciones modernas no se conserva esta división de las cláusulas.

Comparemos la 1.^a y la 2.^a edición de NÁCAR-COLUNGA:

1.^a edición:

«Y Melquisedec, rey de Salem, sacando pan y vino, pues era sacerdote del Dios Altísimo, bendijo a Abram diciendo: Bendito Abram del Dios Altísimo, que ha puesto a tus enemigos en tus manos. Y le dió Abram diezmo de todo».

2.^a edición:

Y Melquisedec, rey de Salem, sacando pan y vino, como era sacerdote del Dios Altísimo, bendijo a Abram diciendo: Bendito Abram del Dios Altísimo, *el dueño de cielos y tierra*. Y bendito el Dios Altísimo, que ha puesto a tus enemigos en tus manos. Y le dió Abram el diezmo de todo».

La segunda versión es por lo menos ambigua, y más parece indicar que el carácter del sacerdocio se atribuye a la bendición que a la presentación del pan y del vino. La nota de la misma edición es también desorientadora, como luego veremos.

Por ahora insistimos en la lectura.

La Biblia Medieval Romanceada (ed. de Américo Castro, Ag. Millares y Angel Battistessa - Buenos Aires, 1927), dice:

[18] I Melchisedeque, rey de Salem, sacó pan e vino; e era servidor [sacerdote] de Dios alto;

[19] I bendíjolo, e dixo: Bendito sea Abraz ante Dios criador del cielo e la tierra, etc.

Esta es la versión calcada literalmente en el original hebreo, fiel en cuanto a la división de las cláusulas, pero ya sos-

pechosa por la traducción de la palabra *kohen*, sacerdote, sustituida por *servidor*. No parece del todo leal esta sustitución rabínica, teniendo en cuenta las discusiones con los cristianos y, sobre todo, advirtiéndolo como en el mismo Pentateuco donde aparece la misma palabra hebrea, como en Exod. 19, 22 y en Deut. 24, 8, donde no hay controversia con el cristiano, traduce claramente «sacerdotes» y en Exod. 29, 9 por la palabra abstracta *kehunnah*, sacerdocio, nos da también la equivalente arcaica *sacerdotería*, pero ya no *servidores* ni *servicio*¹.

La ortografía, en lo que atañe a la división de las cláusulas, es de una firmeza indudable. Todas las lecciones enlazan la cláusula correspondiente al «et erat sacerdos» con la anterior; ninguna con la siguiente. Véase la poliglota de WALTON. En el hebreo tenemos el *sof pasuq* con el *silluq* antecedente: por tanto, punto final, fin de verso. En el griego, véase RAHLFS, del mismo modo, sin ninguna variante. En el targum de Onkelos, en el texto samaritano, en la versión siríaca y en la arábiga, tenemos los signos correspondientes al punto, de la misma manera. La cláusula: «Y bendijo», comienza una nueva sentencia independiente. Es más: en algunas ediciones hay punto y línea aparte. Véase DIDOT, Novum Testamentum. La Vulgata no ofrece duda por el *enim* causal y la división esticométrica de San Jerónimo. Y lo mismo daría leer *autem*, que muchas veces, como el *de* griego, es epexegetico, cuando va con lo anterior.

Vamos a transcribir literalmente lo que escribíamos en GREGORIANUM (1935), n. 3, 473-474:

In Gén. 14, 18 per errorem asseritur apud LXX incisum *Et erat sacerdos iungi cum sequentibus: et benedixit*, etc., et ad probandum sacrificium sufficere contextum, etiamsi legatur: *cum esset sacerdos, benedixit*, etc. Quod attinet ad sacrificium, argumentum omnino enervatur. Non sine causa, tanta fuit apud protestantes contentio ut hunc ipsum nexum defenderent. Cfr. IOH. CLERICUS in commentariis. CALMET nimis facilem se prae-

¹ Que este pasaje de Melquisedec era uno de los de que se echaba mano para argüir contra los judíos en diferentes formas, se ve por SAN JUSTINO, *Diálogo con Trifón Judío*, 33 (MG. 6, 546), SAN CIPRIANO, *Testimonia adversus Iudaeos*, I. 1, c. 17 (ML. 4, 687) y SAN ISIDORO, *De fide catholica contra Iudaeos*, I. 2, c. 27 (ML. 83, 535).

buit, quem alii secuti sunt. Ipse HUGO GROTIUS vidit hoc non legitime fieri et testimonium IOSEPHI, si quid valet, optime elidi contrario testimonio PHILONIS aliorumque Iudaeorum. Sed his praetermissis, ne testimonia adducam, lectio LXX non ita conformata est, ut locutio: *erat autem sacerdos Dei Altissimi* ad sequentia pertineat, sed ad praecedentia, nam a sequentibus puncto finali separatur. Quare non equidem adversariis interpolationem et porro *interpretationem* largiar, quam tantopere appetunt.

Y en nota: Dixit quidem HUMMELAUER: «Inseruit Vg. vocem *enim*, membrum trahens ad priora, dum LXX voce *de* illud potius iungunt sequentibus; *Masor.* trahunt ad priora». (Como se ve, esto bastaría, porque se trata del texto original, y no del griego, pero ni el texto griego favorece tal enlace con lo siguiente, y así decíamos a continuación:

Sed quod attinet ad LXX, hoc loco hallucinationem passus est, nam, ut dixi, etiam LXX hoc membrum ad priora trahunt, qui post... erat autem sacerdos..., punctum finale apponunt. Propterea scripsi alibi, omissis consulto nominibus HUMMELAUER et HEINISCH (VERBUM DOMINI, 13 (1933), 7), interpretationem Vulgatae et LXX nullum facessere negotium, cum *de* additum *praecedenti* epexegeticum sit, et nostro loco *causale*. Particulam autem *de* sensu tantum *adversativo* explicare si velis, passim impinges².

Tratar de probar que el *de* muchas veces sirve de transición para lo siguiente es completamente inútil en nuestro caso. ¿Quién lo puede poner en duda, aunque sea un principiante en griego? Lo que hay que probar es que no pueda ser y que no lo sea de hecho en muchos otros casos *epexegetico* y *causal*, como en el caso presente, donde la ortografía nos *obliga* a juntarlo con lo antecedente.

La congruencia con la fórmula de la bendición: es a saber, que siendo sacerdote del Dios Altísimo, invoca en la bendición

² «Particulam *et* apud Hebraeos causalem sensum saepe facere, vel qui primordia linguae degustaverunt, non ignorant; frequensque est usus in scriptura». TOLEDO, S. J., *Un tratado sobre Melquisedec*, ed. de J. A. ALDAMA, S. J., en *Archivo Teológico Granadino*, vol. 3 (1940), p. 133.

al mismo Dios Altísimo, existe de la misma manera, juntando la frase con lo anterior. Si se dice anticipadamente que Melquisedec es sacerdote del Dios Altísimo hay un enlace *ontológico* sencillo y natural, que hace ver por qué bendice invocando al Dios Altísimo, y por tanto no hay por qué cambiar la ortografía de los masoretas y de los LXX, que juntan la frase con lo anterior. Y mucho más cuando consta que el bendecir no era lo característico, ni mucho menos exclusivo, de los sacerdotes. Quede, pues, la lectura, como está.

Para desvanecer por completo algún escrúpulo supersticioso sobre el uso causal de la partícula griega *de* (del *wau* hebreo no puede haber duda alguna, como en seguida veremos), allí mismo citamos una serie tomada casi al azar de ejemplos homéricos solamente de la *Iliada*, donde el traductor latino sustituye el *de* por *enim* y el parafrasta griego antiguo va poniendo en los mismos pasajes *gar*. Item HESÍODO, *Opera et dies*, 721, etc.

También en latín se permutan no pocas veces las partículas *enim* y *autem*, en cláusulas explicativas de otras que preceden. En este mismo lugar tenemos un caso de variante. Poco después en Gén. 18, 11: «erant *autem* ambo senes» da la razón de la esterilidad de Abraham y de Sara. Item I Thess. 4, 3. Haec est *enim* (*gar*) voluntas Dei, sanctificatio vestra, existe la var. *autem*. Finalmente, un lugar que cierra absolutamente la salida a todo subterfugio en cuanto al sentido epexegetico y causal del *wau* hebreo y del *de* griego es el que nos ofrece poco después el mismo Génesis, 20, 4, donde no se puede en modo alguno unir la cláusula con lo siguiente y tiene sentido causal, que da razón de lo anterior. Es, pues, exactamente la misma construcción hebrea, y la misma traducción griega, que el traductor latino expresa perfectamente con su partícula *enim*. En Gerara el rey Abimelec ha robado a Sara mujer de Abraham, y Dios le intima: Has de morir por la mujer que has robado: *porque ella tiene marido*: haute *de* esti synokekya andrí. *Wehi'* (ketib «*Whw'*») be'ulath ba'al. Y nótese también el demostrativo enfático, exactamente como en el episodio de Melquisedec³.

³ Es claro que la partícula *We*, *u* o *Wa* no significa de suyo ni causa, ni oposición, etc., sino que es simplemente copulativa, y solamente el contexto le da diversas modalidades, como ocurre con el *et* latino, *kai* griego y nuestro *y*.

Probada críticamente la lectura en la forma que hemos dicho, no hace falta más para comprender que en la acción anterior de *sacar* Melquisedec pan y vino se nos da a entender que lo hacía en orden al sacrificio (aunque no se excluya la idea del convite), como muy bien lo anota Alápide. De lo contrario sería superflua y totalmente ajena la cláusula: «Y era sacerdote del Dios Altísimo. Además estaría fuera de lugar, pues debiera haberse colocado, cuando se describe a Melquisedec, como a Rey de Salem, añadiendo que era sacerdote. Muy bien lo resume EDUARDO KALT en su *Biblisches Reallexikon* (v. Melchisedech): «Que Melquisedec en este encuentro ofreció un *sacrificio*, es indudable, sea que en el acto de sacar pan y vino se vea una oblación sacrificial o no. El relieve que se da expresamente a su carácter sacerdotal sería incomprensible, si el narrador no hubiera tenido la mira puesta en la oblación de un sacrificio; porque no el bendecir, sino el ofrecer sacrificio era en Israel la acción específicamente sacerdotal. Además el hecho de que el Salmo 109 reconoce en Melquisedec un tipo del sacerdocio del Mesías prueba que la tradición israelítica tenía aquí noticia de una función sacerdotal; aquí funda también la alteza del sacerdocio de Melquisedec sobre el aaronítico (Hebr. 7, 1 ss.). Como por otra parte en el encuentro con Abraham se trataba de celebrar un triunfo y este acto en la antigüedad apenas es concebible sin un sacrificio, tampoco aquí hubo de faltar: Filón (de Abrah. 235) habla de un sacrificio triunfal por parte de

Por eso muchas veces se omite, quedando claro el sentido, y no diremos que aquel *silencio* u *omisión* sea por su naturaleza o *causal*, o *adversativo*, etc.: sino que nosotros suplimos lo que no se dice con ninguna partícula. Así de hecho en este mismo pasaje, CRAMPON omite toda partícula, y solamente por la puntuación el sentido queda claro: «Melchisedech, roi de Salem, apporte du pain et du vin; il était prêtre du Dieu Très-Haut. Il bénit Abram et dit...: Béni soit Abram par le Dieu Très-Haut», etc.

Muy bien dice a este propósito E. F. LEOPOLD en su edición estereotípica del tan apreciado *Lexicon hebraicum et chaldaicum*, pág. 93/4 letra Wau.: ...copula inseparabilis, cui sola inest verba et sententias connectendi potestas, quae tamen pro diversis sententiarum ratione diversis aliarum linguarum particulis interpretanda est. Indicat enim in oratione contexta: 1) coniunctionem et exaggerationem...; 2) apodosin, quam incipit...; 3) oppositionem...; 4) causam...; 5) consecutionem firmeque...; 6) conclusionem...; 7) comparisonem...

Melquisedec; con esto concuerda también la tradición eclesiástica, que ve en el sacrificio de Melquisedec el tipo del sacrificio [eucarístico] de Cristo, y ha hallado su expresión en el *enim* de la Vulgata».

El P. VACCARI en su egregia obra *La Sacra Bibbia*, traduce como es justo, refiriendo la cláusula «era sacerdote» al miembro anterior: «Apportò pane e vino, essendo sacerdote di Dio Altissimo, e lo benedisse», etc. En la nota correspondiente dice: *Apportò* (spiega S. Giovanni Crisostomo, *Omelia* 36, n. 4), per ristoro delle truppe ad Abramo, il quale in riguardo al sacro carattere di Melchisedec, figura di Cristo (cfr. *Sal.* 110, 4; *Ebr.*, 7), accettò i doni, figura dell' Eucaristia, e in cambio diede al sacerdote la decima parte di tutto il bottino (v. 20). È ovvio che quei doni Melchisedec li abbia prima offerti, secondo l'uso, all'Altissimo, di cui era sacerdote».

La nota, aunque con parsimonia, supone que Melquisedec ofreció sacrificio. Lo único que añadiremos es que San Juan Crisóstomo lo afirma con claridad en otro pasaje citado por Eutimio en su *Panoplia* y copiado por el Padre Petavio. Véase. El comentario de HEINISCH comienza con cierta indecisión como quien parece haber de negar el sacrificio, y acaba por afirmarlo. La sutileza con que trata la cuestión filológica se quiebra por sí sola: porque aquel «Reichte sie (die Gabe) dar», ¿qué otra cosa es sino *presentó, ofreció?*⁴. Y lo más curioso es que

⁴ Francamente no vemos la razón de ser en la cautela extrema con que los traductores modernos traducen el hifil *hotsi'* del verbo *yatsa'* (salió) con el término *sacó*, evitando el *presentó* u *ofreció*. Lo curioso es que los mismos autores se olvidan de este reparo o parecen olvidarse cuando llegan al pasaje de Gedeón en Jueces 6, 18.19 donde el mismo verbo y en la misma forma hifil lo traducen por *presentó* y *ofreció*. Dejando a un lado a otros, véase cómo traduce CRAMPON: Gén., 14, 18: «Melchisedech, roi de Salem, *apporta* du pain et du vin...». Jueces, 6, 19: «il fit des pains sans levain..., il les lui *apporta* et les lui *offrit*». No es necesario advertir que subrayamos nosotros. La misma palabra hebrea que en Génesis se traduce *apporta*, en Jueces se dice *offrit*. Y así en otros. Y el caso es que sería difícil sustituirla por otra de diferente sentido, precediendo la que significa *apporta*.

Más consecuente es la versión de PETISCO (Torres Amat), que en ambos casos traduce *presentar*, y en la nota, traduciendo directamente del hebreo, emplea la frase *ofreció*. Y con razón: Si en un lugar sí, en el otro ¿por qué no? Más pudiéramos añadir sobre algunas sutilezas, pero con lo expuesto basta.

para probar que Melquisedec ofreció sacrificio apela, como es justo, al enlace de la cláusula con el verso anterior, después de haber dicho que esta razón no le parece concluyente: «stichhaltig». Y abajo en cambio dice: «Wenn nun die Eigenschaft Melchisedec als Priesters besonders hervorgehoben wird, so wohl kaum nur darum, weil er den Abram segnete... Melchisedec muss also doch wohl als Opferer fungiert haben, und Materie war dann das, was er herausgebracht hatte, Brot und Wein».

Sin duda: Mas ¿por dónde sabemos que 'se da relieve al sacerdocio' y no a la bendición, sino porque la cláusula «era sacerdote» se ha de juntar con lo anterior y no con lo que sigue? Ni es verdad lo que supone del texto griego; pues en ninguna edición une la cláusula con lo siguiente. Por lo demás, justamente repite lo que ya dijeron los antiguos: que *no es cosa característica de los sacerdotes el bendecir*, sino el *ofrecer sacrificios*. *Das Buch Genesis*, Bonn 1930.

En NÁCAR-COLUNGA hemos visto el cambio de versión, no justificado. Ahora veamos las notas.

Nota de la 1.^a ed. «Melquisedec es rey y sacerdote, y como tal, tipo del Mesías. Salmo 110, (Vulg. 109), v. 4. Como sacerdote⁵ bendice a Abram y recibe de él las décimas, en que ve San Pablo señalando el sacerdocio levítico. (Hebr. 5, 7 sgs.).

Esta nota se conserva en la 2.^a ed., pero se la hace preceder de otra que dice así: Este personaje, rey y sacerdote, es el más interesante del capítulo... Su acto, más que un sacrificio, parece ser un obsequio a los vencedores, que desde CLEMENTE ALEJANDRINO es mirado como tipo de la Eucaristía. Strom. IV, 25⁶.

⁵ No excluiríamos, si se quiere, el carácter de sacerdote en la bendición del v. 19: lo que afirmamos es que el texto no dice directamente «como sacerdote bendijo», sino: «*ofreció (o sacó) pan y vino, como sacerdote*». Y el sentido cambia no poco. Además, justamente advierte el Cardenal TOLEDO que también Abraham era sacerdote y había ofrecido sacrificios. Luego algo más se tiene en cuenta respecto de Melquisedec.

⁶ Copiaremos a MURILLO, S. J., «*El Génesis*», Roma 1914, pág. 519 s.: «Desde la época del Protestantismo los intérpretes heterodoxos no ven en esa acción otra cosa que un obsequio de Melquisedec que *presenta* pan y vino para refresco de las tropas. Los católicos han reconocido siempre una predicción típica del sacrificio de la misa». Sigue la exposición razonada, sobria pero llena de vigor.

Y a propósito de esta nota cabe advertir, que Clemente Alejandrino no ve el tipo de la Eucaristía en el pan y vino ofrecidos simplemente y sin carácter de sacrificio, sino que expresamente, como los otros Padres, nos dice que aquel pan y vino habían sido santificados (es claro que por el sacrificio). «Melquisedec, el rey de Salem, el sacerdote del Dios Altísimo, que dando como tipo de la Eucaristía el vino y el pan santificado»... MG. 8, 1369.

Por lo demás, el mismo Filón judío, nos habla del sacrificio de Melquisedec, contraponiendo su ofrenda del vino, a ofrendas de agua. (Leg. Alleg. III, 24). Ed. Cohn, t. I, 130, 18 ss.; 131, 82 ss.

La epístola a los Hebreos solamente trata de hacer ver que Melquisedec era superior a los sacerdotes legales, y Melquisedec no era superior en la *materia* del sacrificio. Por tanto este punto no hacía *al caso*.

En fin, aun dado que en la Escritura no sean de tanta evidencia las palabras, «es increíble, dice PETAVIO, el consentimiento de los antiguos en lo que concierne al sacrificio. con el que Melquisedec figuró el sacerdocio de Cristo, de suerte que al cristiano le es imposible dudar (ut homini christiano dubitare sit nefas). PETAV. Dogmata Theol., ed. Vives, t. 6 De Incarnat., l. 12, c. 12, 6 ss.

Aduce a continuación una serie de testimonios muy claros. Al aducir el de Clemente Alejandrino, dice expresamente: «Clemens item Alexandrinus panem et vinum a Melchisedeco prolatum non fuisse communem alimoniam, sed mystica oblatione sanctificatum⁷ indicat in quarto libro *Stromateon* ita scribens: Melchisedec rex Salem sacerdos Dei, qui vinum et panem sanctificatum prae-buit cibum in figuram Eucharistiae». En nota el texto griego.

Del Crisóstomo alega dos pasajes. Uno es el conocido de su comentario al Génesis, donde quizás hay cierta reserva, como en

⁷ Por lo demás, recuérdese que en el mismo culto de los sacerdotes de Egipto y de Babilonia el pan y el vino eran materia del sacrificio. Véase *Biblische Studien*, t. 7, p. 182 ss.

algunos otros pasos, al tratar de la Eucaristía; pero, sin embargo, se trasluce su pensamiento: «Animadvertite quemadmodum per illum Patriarchae exhibitum honorem, mysterium aliquod nobis significet. Protulit enim panem et vinum. Cum figuram videas, intellige veritatem, et divinae Scripturae vim admirare; uti longe ante et ex primordiis quae sunt futura demonstret». Todo esto, en rigor, pudiera subsistir con sólo el convite de pan y vino, sin el sacrificio propiamente dicho. Pero en el testimonio que alega antes, del mismo Crisóstomo, tomándolo de la *Panoplia* de Eutimio (tít. VIII), ya no hay lugar a duda. «Dios, dice anunciando anticipadamente la extinción del sacerdocio legal, dijo por David: Tú eres sacerdote para siempre según el orden de Melquisedec. El cual no inmolaba víctimas legales, sino oraciones y pan y vino, como lo enseña la historia (bíblica)».

Puede verse este testimonio alegado por EUTIMIO ZIGABENO en MG. 30, 281, precedido del epígrafe en que consigna que los testimonios siguientes de la *Panoplia dogmática* son San Juan Crisóstomo, sacados del libro en que se contienen sus discursos contra los Judíos (MG. 30, 276). Es cosa averiguada que nos faltan en nuestras ediciones actuales no pocos de estos discursos.

Nos abstenemos de citar aquí por extenso los testimonios de los Padres, pues no es éste nuestro intento, pero no queremos dejar de recoger, por ser muy significativo y múltiple, uno de SAN JERÓNIMO.

En su epístola (73) a Evángelo (ML. 72, 677, 678 ss.), en parte habla por cuenta propia, en parte narra al destinatario lo que dicen los Hebreos de Melquisedec. En el número 2 cita a HIPÓLITO, IRENEO, EUSEBIO CESARIENSE, GREGORIO EMISENO, APOLINAR, EUSTATIO, y en el número 3 dice así: «Ordinem autem eius multis modis interpretantur, quod solus et rex fuerit et sacerdos... neque carnis et sanguinis victimas immolaverit et mutorum animalium exta suscepit, sed pane et vino, simplici puroque sacrificio Christi dedicaverit sacramentum, et multa alia quae epistolaris brevitatis non recipit...» No puede ser más terminante la frase «pane et vino, simplici puroque sacrificio», para significar la realidad de aquel sacrificio contrapuesto a los sacrificios de víctimas cruentas: «neque carnis et sanguinis victimas immolaverit, etc.», ni se podía expresar mejor el sentido típico

de la acción sacrificial: Pane et vino... *Christi dedicaverit sacramentum: inició el sacramento de Cristo*». Y todo ello como sentencia de los escritores y Padres arriba citados.

A título de curiosidad, citaremos la homilía que entre las obras de San Juan Crisóstomo, atribuídas a él, lleva el título de «Melquisedec» (PG. 56, 257-262), y hoy se juzga ser de S. Eustatio de Antioquía. En ella dice: «Respondemos [a los Judíos] que Melquisedec fué varón justo, y tenía en sí mismo la imagen de Cristo. Así es que movido por espíritu profético y entendiendo que se había de ofrecer el futuro sacrificio por los gentiles, ministró a Dios con pan y vino, *imitando*⁸ al Mesías venidero. Ya pues que la sinagoga de los Judíos ofrecía a Dios sacrificio según el orden de Aarón, no pan y vino, sino becerros y corderos, y glorificaba a Dios con sacrificios cruentos, Dios se dirige a aquél que había de nacer de la Virgen María y dice en alta voz: Tú eras sacerdote para siempre según el orden de Melquisedec (Ps. 109, [Hebr. 110], 4); no según el orden de Aarón, que sacrificaba con novillos y corderos, sino: «Tú eres sacerdote para siempre según el orden de Melquisedec, sino ofreciendo con pan y vino para siempre la oblación de los que la ofrecen». Así en Migne: más nítido en un fragmento de cód. de París, gr. 924: «no como Aarón, que sacrificaba con víctimas sangrientas, sino según el orden de Melquisedec, ofreciendo para siempre el sacrificio de los gentiles con pan y vino».

El fragmento que citamos puede verse en el «Addenda», página XIV de la obra del R. P. F. CAVALLERA, S. J., *S. Eustathii episcopi Antiocheni in Lazarum, Mariam et Martham homilia christologica*, donde no se hace mención de la relación que tiene con la citada homilía de Melquisedec: no solamente coincide en las ideas, sino también en grandes trozos literalmente. La homilía in Lazarum, etc., no es reconocida generalmente por obra de Eustatio, pero en cambio se tiene por averiguada la paternidad eustatiana de la hom. de Melquisedec: la coincidencia del fragmento de París reconocido como auténtico de S. Eustatio con la

⁸ No imitaba Cristo a Melquisedec, sino Melquisedec a Cristo, pues el *tipo* y la *sombra* eran profecías anticipadas de la *realidad* y del *cuerpo*.

homilía citada es un argumento que confirma a su vez la atribución de la homilía al mismo autor.

Nada hay que añadir al comentario de CORNELIO A LAPIDE: *wehu kohen*, et ipse sacerdos, id est, quia erat ipse sacerdos: dat enim causam, cur protulerit panem et vinum; scilicet, quia ex iis parabat sacrificium, haec enim ad praecedentia in hoc versu pertinere, non autem ad sequentem v. 19 uti volunt Novantes, patet ex textu Hebraeo, Graeco, Chaldaico et Latino, qui omnes haec in eodem versu iungunt praecedentibus, sc. versui 18, non autem sequentibus v. 19. Falluntur ergo Novantes, qui Melchisedec sacerdotem hic vocari putant eo tantum nomine, quod benedixerit Abrahae, uti sequitur.

Arriba había dicho: Iam vero: nusquam alibi sacrificium Melchisedec eiusque ritus et modus exprimitur nisi hic; ergo protulit panem et vinum ad hoc, ut ea Deo ex more suo offerret in sacrificium.

Así lo entendieron también los antiguos rabinos: «Veteres Rabbini, quos citat et sequitur Galatinus (libro 1.º De Arcanis catholicae veritatis) et Genebrardus in Chronologia in Melchisedec, vertunt *obtulit panem et vinum*. Hebraei enim verbo *hotsi* in sacrificiis utuntur, ut patet Iudic. 6, 18, ubi hebraice est *hotseti mincha*, quod noster interpret vertit, *portans sacrificium*, San August. vero in lib. Iudic. quaest. 35 vertit *offeram sacrificium*. Y cualquiera que sea la interpretación del verbo, bien se ve que allí se trata de ofrecer sacrificio, y el verbo es el mismo que aquí.

Que ofreciera también un convite a los soldados, en nada se opone a lo anterior, como se ve en CLEMENTE ALEJANDRINO, y lo mismo se indica en el mosaico antiquísimo de Santa María la Mayor, al cual puede contraponerse el de San Vitale de Rávena, en el que Melquisedec levanta el pan y el vino enfrente de Abel que levanta el corderito.

Veamos, pues, en Melquisedec el tipo de Cristo en la manera misma del sacrificio eucarístico, con su ofrenda de pan y vino. Et quod tibi obtulit summus sacerdos tuus Melchisedec, sanctum sacrificium, immaculatam hostiam.

* * *

La tradición cristiana se halla magníficamente representada en forma plástica, en tres cuadros célebres, dos de Rávena y uno de Roma, en Santa María la Mayor.

Tomaremos la descripción de los tres de la magnífica y monumental obra del P. RAFAEL GARRUCCI, S. J., *Historia del arte cristiano* (Storia / della / Arte Cristiana / nei primi otto secoli della Chiesa / scritta dal / P. Raffaele Garrucci / D.C.D.G. / e corredata della / collezione di tutti i monumenti / di Pittura e Scultura / incisi in rame su cinquecento tavole / ed illustrati / Prato 1881 folio.

En el tomo 1.º (Teoría), pág. 323-4, dice:

«El cuadro que vemos todavía (Tabla 215, 1) en la Basílica de Santa María la Mayor, reedificada por Sixto III, representa la segunda parte de la narración bíblica, Melquisedec que sale al encuentro a Abraham cuando éste vuelve de la expedición y le ofrece el pan y el vino del sacrificio ya cumplido («del sacrificio già fatto»): lo que muy bien expresó Prudencio (Psychom. 39), llamando a aquel donativo *ferculum caeleste*, esto es ya consagrado:

Donat sacerdos ferculis caelestibus.

Dios aparece sobre las nubes atestiguando el acto de religión cumplido recientemente por Melquisedec, y extiende la diestra en señal de haberlo aceptado; mientras que Abraham a la oferta de aquel pan y de aquel vino consagrado eleva la mano con la actitud que los antiguos tuvieron por señal de próspero y feliz suceso. Melquisedec lleva túnica y manto, sobre el cual viste la insignia de su Sumo Sacerdocio, el breve sagrado palio que le cubre las espaldas y se le sujeta al pecho con una hebilla ornada de noble piedra; la diadema, insignia real, se ha omitido; los panes que ofrece van dentro de una cesta, encima de la cual se ven dos de ellos; el cráter lleno de vino está cerca, pero en tierra.

Y en el tomo 4.º (Grabados), tabla 215, pág. 22, añade:

«La serie dei quadri incomincia dunque dall' offerta di Melchisedec del pane e del vino, tipo celebratissimo del sacrificio eucaristico. Se questa precedenza è originaria, può opinarsi che

siasi ciò fatto a riguardo del luogo, che é accanto all'altare maggiore della Basilica. La Divinità dalle nuvole stende la mano aperta, col qual gesto significa in questo luogo che accetta l'offerta e il sacrificio. L'attitudine di Abramo, che eleva la destra, é ancor essa di benevola accoglienza». Ibid., t. 4, Tavola 215, p. 22.

En el código griego de Viena (tabla 113, 3), se halla expresada esta misma escena de modo diverso. Allí no está presente la Divinidad desde lo alto, ni se ve en su lugar la mano celeste: pero en cambio el Rey de Salem aparece salido de un sagrado edificio, donde ha sacrificado, llevando en su mano la ofrenda de los panes y del vino a Abraham.

A propósito de los dos mosaicos de Rávena sobre el mismo asunto, razona el mismo insigne arqueólogo de la siguiente manera:

Davide, nel Salmo citato da Cristo ai Farisei in prova della sua divinità, ebbe per rivelazione e annunziò il primo, che il sacerdozio di Melchisedecco era tipo del sacerdozio di Cristo. La specialità di questo sacerdozio consisteva nell'offerta incruenta del pane e del vino. Dietro la rivelazione di Davide e gli ampi commentarii di S. Paolo, sarebbe superfluo citare i SS. Padri e gli scrittori e commentatori sacri in cosa tanto divulgata e saputa: e però neanche ci occuperemo di coloro che con somma impudenza negano essere stato un sacrificio quello di Melchisedecco, dacchè vogliono che il greco *prospherein* e l'ebraico *hōsi* altro non indichi se non l'offerta fatta da Melchisedec ad Abramo ed alla gente armata che lo seguiva, di quel pane e di quel vino, perchè si rifocillassero. A costoro i Dottori cattolici hanno già indicato i passi, ove quei due verbi hanno il senso solenne di sacrificio.

Questa perpetua tradizione della Chiesa è in tanto serbata anche dall'arte, la quale rappresenta Melchisedec non solo come Re, ma come sacerdote che sacrifica, cioè offre a Dio il pane, e sta per effrire il vino che è già sull'altare.

Di una tal rappresentanza andiamo debitori a due preclari musaici di Ravenna.

Nel primo, che è in S. Vitale (tav. 250, 1), il santo Re di Salem è cinto di nimbo e di diadema reale: l'abito suo è quale lo adopera l'arte pei Pontifici ebrei; tunica podère, larga fascia e pallio affibbiato sul petto, con fibula d'oro decorata da una grossa gemma. Questa insegna parmi sia data perchè rappresenti *l'ephod*, il quale S. Girolamo chiama pallio, e i Stettanta dicono *epòmis*. Lunghi porta i capelli, prolissa la barba, e stando innanzi ad una mensa sostenuta da quattro colonnette e coperta da ricco drappo, eleva un pane con ambedue le mani in offerta al Signore, la cui presenza é indicata dall'apparizione di una mano dal cielo, che fa tre sole dita spiegate, il pollice, l'indice e l'infimo. In tanto vedesi posato sulla mensa il calice fra due pani, i quali certamente alludono al pane consecrato, che solea distribuirsi ai presenti. Un nobile edificio vedesi dietro di lui, fuori del quale all'aperto sacrifica, secondo ciò che si è detto esponendo le leggi dell'arte antica. A sinistra della mensa Abele, ancor egli fuori della sua casa, offre a Dio l'agnello che vivo ha nelle mani elevate.

Poco diversa è l'invenzione nell' altro mosaico (tav. 254), il quale appartiene a S. Apollinare in Classe, e vi fu meso dal medesimo Giuliano argentiere nel secol quinto. L'altare o mensa si vede nel mezzo del sacro edificio, sollevate essendo le cortine o siano i veli a destra e a sinistra. Su di esso è il calice fra due pani, e Melchisedecco volto allo spettatore, ha nelle mani un pane, che è per offrire in sacrificio: dall' alto a sinistra appare la mano divina di mezzo alle nuvole. È notabile l'ateggiamento del Sommo Sacerdote che non eleva il pane, come nel primo mosaico, ma il tiene fra le mani che poggiano sull'altare, in quella guisa medesima che prescrive la nostra liturgia. L'offerta, che nel primo mosaico è una torta, qui è invece un pane di piccola forma. A destra è Abramo che presenta il piccolo Isacco, il quale accenno l'agnello di Abele che gli sta dirimpetto in atto di offrirlo a Dio, alludendo così all' agnello che fu in vece sua sacrificato dal padre.

Questi tre grandi tipi del sacrificio cruento ed incruento sono ricordati insieme nel nostro canone liturgico, ove preghiamo

a Dio che il nostro sacrificio gli sia così accetto, come si degnò di accogliere quello del suo servo Abele, del Patriarca nostro Abramo, e il santo sacrificio e l'ostia immacolata del Sommo Pontifice suo Melechisedecco. La vetustà di quel canone non ha bisogno di questa prova novella.

EL HOMBRE, LA SOCIEDAD Y EL ESTADO (*)

CONCEPTO CRISTIANO DE LA LIBERTAD

Por el DR. SALVADOR M. DANA MONTAÑO.

Correspondiente de la Academia Argentina de Ciencias Morales y Políticas

Concepto

Con estas nociones liminares estamos ya en condiciones de formular un concepto sobre el Estado, de acuerdo a la doctrina católica. Podemos decir, con palabras de los estudiosos italianos de la sección Laureados de la Acción Católica y del Instituto de Actividad Social de Roma, que el Estado es *una forma de organización* (actualmente la última, la superior; pero no debe desecharse la posibilidad de que exista otra en el futuro, como podría ser una asociación de naciones europeas o americanas), *de todas las fuerzas sociales* (individuos, familias, grupos e instituciones sociales) que viven y se desarrollan en la sociedad civil y que culminan en él; y que nace precisamente: 1.º para asegurar las condiciones generales necesarias y convenientes a fin de que puedan desarrollarse en plena libertad y según sus propias leyes, para la realización de sus fines propios, humanos y sociales; 2.º) para crear entre ellas una armonía que posibilite su coexistencia. El Estado, como el derecho, que es el medio de que él se vale para asegurar la unidad del conjunto,

* Véase la primera parte de este trabajo en CIENCIA Y FE, N.º 19, págs. 48-76.

según los mismos principios, tiene justamente por fin instaurar el orden en la multiplicidad de la sociedad, vale decir, poner a cada iniciativa, institución o experiencia de vida organizada en su lugar, ordenándola según su valor propio en relación con el fin último y organizando entre ellos la convivencia humana (*Per la comunità cristiana. Principi del ordinamento sociale*, Roma, 1945, p. 11). De lo dicho se deriva que todas estas actividades e instituciones sociales son por su naturaleza independientes del Estado. Éste las supone, las presume, pero no las crea. Por consiguiente, no puede inmiscuirse en ellas hasta alterar las exigencias y las leyes fundamentales de su naturaleza (*id.*, p. 12). Debe, por el contrario, coadyuvar a su libre cumplimiento ²⁷.

Fines del Estado

Los fines del Estado y los límites a su autoridad resultan naturalmente de su origen y de su naturaleza.

Los *fines* del Estado son de dos clases: 1.º) *los fines específicos, objetivos o universales*, que pueden reducirse al fin propio connatural del bien común humano: a saber «a) garantizar los derechos de todos los individuos y de las comunidades y sociedades de que ellos forman parte, dirigidas a realizar sus intereses y fines humanos, con el objeto de asegurar la armonía y la acción recíproca de los individuos, de las familias y de las fuerzas sociales; b) proveer a los intereses que son comunes a todos, y que solamente con la colaboración de todos pueden ser satisfechos, para asegurar las condiciones de libre desarrollo y de la plenitud de vida de los individuos, de las familias y de las fuerzas sociales que de éstos nacen legítimamente» (*ib.*, p. 12); y

²⁷ El fin propio de la sociedad civil (como enseña S. S. Pío XII en su Encíclica *Divini illius Magistri*, sobre la educación cristiana de la juventud, del 31-XII-1929) es el bien común temporal (§ 22): Este fin consiste en la paz y seguridad de que las familias y cada uno de los individuos pueden gozar en el ejercicio de sus derechos, y a la vez en el mayor bienestar material y espiritual que sea posible en la vida presente, mediante la unión y la coordinación de la actividad de todos (*id.*). La razón de regir y de mandar es precisamente, dice S. S. León XIII en *Immortale Dei*, la tutela del pro común y la utilidad del bien público (§ 7). Ya antes había dicho en *Rerum Novarum* que éste es el único fin y la razón de su soberanía (§ 28). Conviene repetir que el bien público tem-

2.º) *Los fines subjetivos particulares o históricos*, que las circunstancias históricas y del país exigen realizar a un Estado en un momento determinado de su vida. Estos fines *accidentales o circunstanciales* están subordinados a los permanentes y universales del Estado. «No puede admitirse que algunas actividades del Estado tendientes a particulares objetivos, como el de la potencia nacional o de la actuación de formas particulares de organización productiva, —objetos contingentes, condicionados a determinadas situaciones históricas y, por tanto, sujetos a evolución y modificación— impriman de sí la acción del Estado de modo de ir en detrimento y se sobrepongan a los verdaderos fines del Estado, y por ello determinen una invasión o restricción o, lo que es peor, una supresión de la esfera de libertades propias de las fuerzas sociales» (*ib.*, p. 14). Los fines particulares están subordinados a los fines generales.

Con la explicación ulterior, que debe considerarse complementaria de nuestra afirmación, para no incurrir en los excesos de una de las teorías limitativas de los fines del Estado que exponemos en nuestros *Principios de Derecho Público* (vol. I, p. 145 y ss.), podemos decir que la razón de ser y la condición fundamental de su reconocimiento y de la legitimidad del Estado es inmediatamente el respeto y la garantía de los derechos de la persona humana, considerados como medios indispensables para conseguir íntegramente su perfección física, moral e intelectual, como desideratum del fin mediano (el bien común). Pero en la prosecución del bien común temporal entran como *funciones* del Estado la *jurídica* y la *social*; el establecimiento e imperio del derecho y la justicia social. El primero es medio de asegurar el orden, la unidad social y la justicia. Ni ésta ni el de-

poral no excluye el bien sobrenatural (*Immortale Dei*, § 12). El Estado ha sido establecido —enseña S. S. Pío XII en su Encíclica *Summi Pontificatus*, del 20-X-1939, sobre las necesidades de la hora presente—, «para que regule la vida social según las prescripciones del orden inmutable en sus principios universales y haga más factible a la persona humana, en el orden temporal, la consecución de la perfección física, intelectual y moral, y la ayude a conseguir el fin sobrenatural» (§ 24). Según la doctrina católica el Estado no puede abarcarlo ni absorberlo todo. (*Libertas*, § 15; *Divini illius*, § 22 in fine, donde Pío XI dice: «Doble es, pues, la función de la autoridad civil que reside en el Estado: proteger y promover, y no absorber a la familia y al individuo, o suplantarlos»).

recho mismo son fines objetivos del Estado. La segunda lo es igualmente para proporcionar a todos los hombres, según sus necesidades, la posibilidad de obtener el perfeccionamiento necesario y conveniente para conseguir sus fines, y con ellos los de la sociedad. El derecho es función especial y exclusiva del Estado; la justicia social, considerada hasta hace poco como secundaria o accesorio con relación a la anterior, aunque conserve su categoría de *subsidiaria* en relación a él, se ha convertido en una exigencia fundamental de los tiempos, dando lugar a un nuevo tipo de Estado: el *Estado de justicia social*. Si no se quiere relegar los derechos individuales al terreno de las declaraciones formales, si se los quiere sacar del estado potencial a que los relega el individualismo o de la burla a que los redujo el liberalismo formal o decadente, si las energías y valores individuales y sociales quieren elevarse a su máxima perfección, el Estado debe abordar la ímproba tarea de realizar la justicia social, que da a todos los hombres y a cada uno, según su condición y sus necesidades, los medios de lograr el pleno desarrollo de su personalidad, la igualdad de posibilidades que convierta al hombre en entidad política capaz e igual, en la realidad, para que grave en la sociedad política con todo su valor social y humano. La verdadera igualdad, la que dignifica y jerarquiza al hombre, no se puede alcanzar sin crear condiciones generales de ayuda y de sostenimiento de todos los esfuerzos particulares de los individuos, de las familias, de los grupos y de las sociedades, de manera que sean eliminadas las situaciones de privilegio, derivadas de las diferencias de clase, de riqueza, de educación y de oportunidades. Así definen los estudiosos católicos italianos la función estatal de justicia social (*ob. cit.*, p. 15). De este modo se borrarán o se atenuarán las naturales desigualdades humanas, se posibilitará por igual a todos los hombres para la lucha por la vida, se dignificará a la persona humana, se le dará la jerarquía real que debe tener en toda sociedad justa y bien organizada, y se evitará que una clase, una categoría o unas pocas personas utilicen su preeminencia, su influencia y su poder para desviar a la autoridad del Estado en provecho propio. Débese huir igualmente del peligro opuesto, que consiste en perseguir una *extrema* igualdad, que conspira contra la natural je-

rarquía del talento y de las virtudes, entre las que se cuentan la laboriosidad y la solidaridad social, y conduce fatalmente a la anarquía. Este nuevo tipo de Estado, en suma, mediante la realización de la justicia social, dota al hombre de la necesaria independencia económica para que la libertad política que el liberalismo le ofrecía no sea una quimera sino una realidad; es decir, por medio de la justicia social tiende a realizar en su integridad el concepto unitario de la libertad individual, que es a la vez económica, política y civil.

En otros términos, para decirlo con palabras de Su Santidad el Papa gloriosamente reinante, la organización social y política tiene que asegurar al hombre el pleno desarrollo de su personalidad en la consecución de sus fines. Es ilícito todo cuanto estorbe a su desarrollo íntegro. Y como lo proclamó Pax Romana: «La organización jurídica debe hacerse de tal modo que permita o asegure al hombre su desarrollo integral, la realización de su perfeccionamiento material y moral y la afirmación de su personalidad, sin perjuicio del bien común y cooperando a éste» (*ob. cit.*, p. 67).

Hemos dicho «su perfeccionamiento material y moral», lo que no excluye su perfección espiritual²⁸. Lo moral comprende lo espiritual. La subordinación del bien temporal al eterno circunscribe la acción del Estado al terreno material y moral, sin excluir el espiritual. El bien común debe ser a la vez material y espiritual (Gingras, *ob. cit.*, p. 19), pero naturalmente no es misión del Estado la prosecución del bien común eterno, o sobrenatural, que compete a la Iglesia. Por otra parte conviene afir-

²⁸ El Estado debe asegurar también los bienes del alma. La vida terrenal no es sino camino e instrumento para llegar a la vida del alma. «Nadie puede violar impunemente la dignidad del hombre», enseña S. S. León XIII en *Rerum Novarum*. Ni el mismo hombre, aunque quiera, puede permitir que se le trate de un modo distinto del que conviene a su naturaleza ni querer que su alma sea esclava (§ 32). La perfección del hombre consiste en el conocimiento y práctica de la virtud, dice el mismo Pontífice en la ya citada Encíclica *Sapientiae Christianae*, desde que la naturaleza le ha dado no sólo el ser físico sino también el moral (§ 36). Por esta razón, las leyes civiles han de atender también a la índole moral y religiosa del hombre (*id.*, § 37). Su educación, por consiguiente, está íntimamente ligada al fin supremo del hombre, como se establece en la Encíclica *Divini illius magistri* (§ 5). La virtud es la verdadera dignidad del hombre, como lo recuerda S. S. León XIII en *Rerum Novarum* (§ 20).

mar, de paso y contrariamente a lo que especialmente en los últimos tiempos se ha venido sosteniendo por doctrinas de tendencia totalitaria, que el Estado no puede producir nada que pertenezca al fuero íntimo del hombre, como la religión, el arte, la ciencia. Sólo puede establecer las condiciones externas favorables al desarrollo de las condiciones vitales. No puede dominar la vida física del individuo ni producir directamente bienes económicos. Puede producir inmediatamente efectos sociales productivos involuntarios, que caen por ello fuera de la esfera de los fines, en cuanto ellos son actividades conscientes (v. *Principios* del autor, vol. cit., p. 147). Y no basta que la acción del Estado se detenga a las puertas del santuario de la conciencia; es menester que la actividad que legítimamente puede desarrollar en el cumplimiento de sus fines propios se contenga dentro de las formas jurídicas establecidas para su realización; de manera que *el modo o la forma de cumplirlos* interesa no menos que la compatibilidad de su acción con esos fines. En síntesis: los fines del Estado están determinados y limitados por la jerarquía de los fines humanos. En este sentido podríamos admitir la afirmación de uno de los más ilustres pensadores neoescolásticos de Italia, Olgiati: «El Estado debe tender a todos los bienes, también los del espíritu, como a finalidad a alcanzar; desde el arte y desde la ciencia hasta la religión. El Estado no podría promover el bien común sin descuidar un solo lado del hombre» (*Il concetto di giuricità in S. Tomaso de Aquino*, Milano, 1943, p. 131).

Pero este humanismo político de sello tomista debe ser prudentemente admitido en nuestra época de marcada inclinación totalitaria, para no incurrir en error. «En lenguaje escolástico (dice Monseñor Graneris, en ocasión ya recordada), podemos decir que admitimos para el Estado la totalidad de los fines como remotos y mediatos, no como próximos e inmediatos; en el lenguaje más moderno, le concedemos una totalidad de expansión y no de intensidad; y en el lenguaje de ayer, le concedemos la totalidad numérica de los fines, no el totalitarismo» (*ob. cit.*, p. 52). Tesis que pretende nada menos que prevenirse contra la jactancia agnóstica y la totalitaria.

En síntesis: entre las dos concepciones *extremas* del Estado más difundidas y prevalentes en la actualidad, *la liberal*, o *del Estado-gendarme*, y *la totalitaria*, o *del Estado-providencia*, nosotros los católicos, apoyados en las enseñanzas evangélicas y en la autoridad de los Pontífices Romanos, sostenemos la tercera posición, una intermedia, que es la del *Estado-artífice del bien común temporal*. Intimamente ligadas a teorías erróneas e inadmisibles sobre el origen y los fines atribuidos al Estado, deben descartarse por falsas las dos concepciones extremas: *la del Estado-gendarme*, porque es hija del individualismo y del liberalismo formal, que exageró el papel de la libertad individual y disminuyó el de la autoridad y terminó por dejar librado al hombre a su propia triste suerte de esclavo del hombre más poderoso o más rico, produciendo, en lugar de la ansiada prosperidad individual, la miseria individual y colectiva (cf. Gingras, *ob. cit.*, p. 40-5); *la del Estado totalitario*, que es una reacción contra las demasías de la anterior, pero termina con la libertad necesaria para el cumplimiento de los fines humanos y subordina la persona humana al Estado, atribuyendo a éste una autoridad exacerbada, absoluta, exclusiva y universal, y desconociendo la existencia de los bienes suprasociales, y por tanto inviolables, del hombre, y los derechos anteriores al Estado e igualmente inalienables de las sociedades naturales (*id.*, p. 45-8). «Ya sea en 1642 o en 1942 —dice Gingras— una forma de sociedad no es buena sino en cuanto ella consagra la integridad natural de los súbditos. Puede decirse lo mismo de la autoridad que gobierna. El hombre no es para el Estado, pero el Estado es para el hombre. La persona humana goza de una prioridad de derechos, sancionada por el Creador. El único ser que interesa a Dios, en definitiva, en el universo, es el que puede conocerle y amarle. Las sociedades y el Estado son buenos si ayudan al hombre a llegar a su fin; reprobables, si le estorban. De allí la absoluta necesidad de un Estado adaptado a la naturaleza del hombre, cuyo rol consiste en perfeccionarse, en desarrollar esta naturaleza, y no en mutilarla» (*id.*, p. 50 y s.). El Estado, según la concepción católica, no puede limitarse en consecuencia a una acción negativa de custodia, de vigilancia, como el Estado-gendarme del liberalismo: su fin propio, que es el bien común, o sea

el bien de todos sin excepción²⁹, exige una permanente actividad, llamada social para distinguirla de la jurídica, subsidiaria, para ocurrir allí donde la actividad y las iniciativas particulares o privadas son insuficientes para alcanzar el pleno desarrollo de la personalidad y aprovechar íntegramente de los beneficios de la sociedad humana³⁰; y también requiere que no se traspase el límite que sus fines le trazan, como lo pretende el Estado-providencia o totalitario, so pretexto de realizar utópicos ideales de mejoramiento colectivo o de engrandecimiento nacional³¹. Aunque la verdad sea el bien supremo del hombre,

²⁹ Es el resultado de todas las actividades individuales, es la suma incesantemente acrecida de todos los valores que se transmiten las civilizaciones, incluso los regímenes políticos; el conjunto de condiciones generales que facilitan a los individuos y a los grupos humanos la seguridad y la posibilidad de desarrollo y progreso (Gingras, *ob. cit.*, p. 52 y s.).

³⁰ Las exigencias del bien común, dice S. S. León XIII en su Encíclica *Quadragesimo Anno* del 15-V-1931, sobre la restauración del orden social, imponen las reglas de la justicia social (§ 41). El Estado no puede ser mero guardián del orden público (*ib.*, § 8); ha de atender al bien común (*Rerum Novarum*, § 26, y *Quadragesimo Anno*, § 8 y 18) y a la justicia social (*id.*, § 40).

La perfección de la naturaleza humana consiste, según León XIII en *Libertas*, en dirigirse a su fin propio y alcanzarlo (§ 13). El Estado, según enseña Pío XI en *Quadragesimo Anno*, tiene una función *supletiva* (§ 35).

En *Quadragesimo Anno*, dijo el Papa que la justicia social y la caridad han de regir el poder económico y las instituciones públicas (§ 37): «Las instituciones de los pueblos deben acomodar la sociedad entera a las exigencias del bien común, es decir, a las reglas de la justicia social» (*id.*, § 41).

Según enseña el mismo Pontífice Pío XI en su carta al Cardenal Bertram *Quae Nobis*, del 13-XI-1928, la concordia de las clases sociales es el fundamento de la felicidad de los pueblos (§ 9). Entre ellas se necesitan y se complementan (*Rerum Novarum*, § 14 y 15, y *Quadragesimo Anno*, § 21 y 41).

³¹ Este ha sido también el «leit motiv» de los regímenes totalitarios, para justificar el creciente intervencionismo del Estado. Cfr. lo que decimos en nuestro libro *Justicia Social y Reforma Constitucional* (Santa Fe, 1949), p. 104 y s. «En el curso de la historia moderna —dice Mario Missiroli, explicando el fenómeno anotado—, la autoridad ha aumentado el interés de la libertad de los ciudadanos. Sus funciones se han acrecentado enormemente, y ello a consecuencia de exigencias sentidas por los ciudadanos mismos» (*ob. cit.*, p. 38 y ss.). «...esta garantía (agrega, tratando de justificar el creciente intervencionismo estatal de los regímenes dictatoriales) no se limita actualmente a la simple protección jurídica; hoy el Estado está llamado a socorrer, a incrementar, a desarrollar la vida de los individuos. Su indiferencia y neutralidad se resolverían en una solemne injusticia, en la perpetuación de la posición de privilegio de los ricos y poderosos en total perjuicio de los débiles y desahuciados» (*ibidem*).

el Estado no podrá, por ejemplo, atribuirse el derecho de monopolizar la enseñanza, por mucho que interese proporcionar a todos los medios de alcanzarla³²; y por mucho que interese la buena conducta de los ciudadanos, el Estado no podrá definir lo que es moral o inmoral³³. Repetimos que la autoridad estatal es legítima, y por tanto lo será su actividad o su intervención en la esfera privada, en tanto que realiza los fines humanos.

El Estado cristiano no es solamente —dice Gingras— el guardián del orden, sino, en toda la fuerza del término: *el agente del bien social*. Y lo apoya en el pasaje de la *Rerum Novarum* que autoriza la intervención de la pública autoridad para salvaguardar los derechos y los intereses generales o de una clase, cuando están amenazados por la acción individual y colectiva (p. 65). La autoridad social es legítima porque es instrumento de la realización del destino del hombre, y sus límites naturales son los derechos naturales y superiores de la persona, de la familia y de la Iglesia (*ib.*, p. 67 y ss.).

Para realizar sus fines —dicen los estudiosos italianos— el Estado debe reconocer como ley indeclinable de toda actividad humana, y por tanto, de la suya también, la ley moral, y en particular los principios fundamentales del orden jurídico, esto es, de la justicia (*ob. cit.*, p. 12). Podríamos agregar que ésta es condición de la exigibilidad de las leyes y mandatos de la autoridad

³² El P. Sepich en el XIX Congreso de Pax Romana sostuvo que la función cultural, de la cual el Estado no podía prescindir, era de las funciones indispensables a realizar por medio de órganos propios, en el caso las Universidades (*ob. cit.*, p. 109). En la discusión de la ponencia, en la frase «La Universidad... como función normal del Estado», esta palabra (Estado) fué sustituida por la de «comunidad», para que no se entendiera que todas las Universidades debían ser estatales. Precizando el alcance de la sustitución, el Presidente señor Ruiz Giménez dijo: de otro modo «se iría en contra de todo lo que aquí se ha dicho» (*id.*, p. 113).

El delegado canario sostuvo que la Universidad debía realizar una función política, refiriéndose a «política de normas fundamentales e ideales permanentes del Estado a que pertenece» (*ib.*, p. 83). Lo mismo creía nuestro Rivadavia (cons. nuestro opúsculo *Las ideas políticas de Bernardino Rivadavia*, Santa Fe, Imprenta de la Universidad, 1945, p. 23).

³³ Esto no importa desconocer las facultades de policía de moralidad que corresponden legítimamente al Estado para combatir las causas de inmoralidad colectiva o la actividad de los agentes de corrupción, como los juegos de azar, la prostitución, etc., etc.

civil. «Por esto es derecho, y muchas veces obligación de conciencia, no obedecer y resistir a la ley positiva injusta. La ley positiva es injusta cuando está en contraste con la ley divina y la ley moral, cuando se encuentra en oposición al bien común y cuando emana de personas o grupos que no son depositarios de la autoridad legítima» (*id.*, p. 16).

Ninguna forma de gobierno puede ser condenada *a priori*, siempre que consulte estas exigencias fundamentales arriba enunciadas(*id.*, *id.*, p. 17). La participación en la actividad estatal o gubernativa —derecho y obligación a la vez— de la cual nacen las libertades políticas: derecho de sufragio, derecho de ser elegido, etc. y la responsabilidad moral, legal o histórica de los agentes del gobierno, son corolarios de la buena organización política (*id.*, p. 17).

Por último, la justicia social y la caridad cristiana deben reemplazar, como principios orientadores de la convivencia humana, a los falsos ídolos del liberalismo formal: la igualdad y la fraternidad, desprovistas respectivamente de base y de contenido ético³⁴. Sin liberación económica no puede existir ninguna libertad política ni civil. Ningún principio de solidaridad que

³⁴ Las agitaciones sociales —dice León XIII, en *Quod apostolici muneris*— provienen del olvido de las enseñanzas de la Iglesia respecto a la caridad con el pobre: «Se reduce a la mayor parte del género humano a la vil condición de siervo, como en otros tiempos sucedió entre los paganos» (§ 31).

La Iglesia no es enemiga de la igualdad sino del igualitarismo absoluto preconizado por el socialismo. La igualdad de los hombres consiste, dice S. S. León XIII, en *Quod apostolici*, en que, por naturaleza, todos los hombres son llamados a la dignidad de hijos de Dios y serán juzgados por la misma ley. Pero la desigualdad de derecho y de potestad dimana del mismo Autor de la naturaleza (§ 15). Los hombres, dice León XIII en *Rerum Novarum*, son iguales por su naturaleza y por su fin: iguales, por tanto, en dignidad (§ 31 y 32).

En *Quadragesimo Anno*, S. S. Pío XI enseña que hay que evitar el escollo del individualismo (§ 41). El individualismo niega el carácter social de la propiedad (*id.*, § 16 y 41) y desorganiza el mundo económico con el principio de la libre concurrencia (*id.*, § 37). Suprime el carácter moral y social del mundo económico (*id.*). Debe hacer lugar a la caridad cristiana y a la justicia social (§41). El espíritu de justicia es cualidad indispensable para los hombres de acción social (*Quadragesimo Anno*, § 58). Pero la justicia sola no basta para resolver la cuestión social; se requiere la caridad cristiana (*id.*, § 56).

La justicia distributiva obliga al Estado a atender a todas las clases sociales por igual, sin descuidar ninguna (*Rerum Novarum*, § 27). Ver nuestra *ob. cit.* sobre justicia social, p. 184 y ss.).

no se base en la común paternidad divina de todos los hombres puede reemplazar, como fundamento de la fraternidad humana, al cristianísimo amor al prójimo³⁵.

IV

CONCEPTO CRISTIANO DE LIBERTAD

«...La verdadera libertad tiene un origen espiritual más que social; por ello, la libertad se define por estar arraigada en el mundo espiritual más que en el social». (Nicolás Berdiaeff).

«*Quod tollit libertatem, tollit dignitatem*».

No hablaremos de la libertad moral o psicológica sino de la libertad social, es decir, en cuanto ella se manifiesta como derecho del hombre en la vida social. Respecto a ésta hay un concepto católico que conviene difundir, un principio que afirmar y un error que evitar. El error, condenado por la Iglesia, consiste en creer que la persona humana puede hacer de la libertad un fin en sí mismo, en vez de un medio para la consecución de su destino sobrenatural (*Syllabus*, 77-60; *Libertas*, 28-30; *Mirari*

³⁵ En el orden social y político propiamente dicho, los principios precedentemente enunciados llevan a la siguiente conclusión, proclamada ya por el citado Congreso Mundial de Pax Romana: «La persona humana es sujeto de derechos inalienables con los deberes correlativos, que deben ser reconocidos y garantizados en todo ordenamiento jurídico, entre los cuales importa destacar, según los mensajes pontificios, los siguientes: a) el mantenimiento y desarrollo de su vida corporal, intelectual y moral; b) la formación y educación religiosa y el culto a Dios, privado y público, incluida la acción caritativa y religiosa; c) la libre elección de estado, incluso el sacerdotal y religioso; d) la constitución e integridad de la sociedad conyugal y doméstica; e) el trabajo y el uso de los bienes con las necesarias limitaciones sociales; f) la seguridad jurídica y, por tanto, una esfera concreta de derechos protegida contra todo ataque arbitrario, mediante una legislación cívica e intergiversable, garantizada por recursos ante jueces independientes (*Mensaje de Navidad*, 1942); y g) la participación de la vida política de la comunidad a través de un ordenamiento de los verdaderos y naturales organismos sociales» (*ob. cit.*, p. 17 y s.).

En el orden económico, la justicia social se resuelve fundamentalmente en la realización del principio según el cual los bienes materiales están destinados

vos, p. 11 y s.; *Immortale Dei*, p. 41; *Divini illius*, p. 28); o que puede usar de ella sin sujetarse a la ley divina y natural. El concepto cristiano de libertad enseña que ésta es un medio, y no un fin: el medio de realizar su libertad moral, el derecho que el hombre naturalmente tiene de estar a salvo de limitaciones arbitrarias a las facultades morales, para cumplir sus

por Dios para el provecho común de todos los hombres. «Corresponde de allí a la justicia social promover una equitativa repartición de los bienes para que un individuo o una clase no pueda excluir a otras de la participación en los bienes comunes. Con fundamento en tal equitativa distribución, debe establecerse una *efectiva* y no solamente jurídica igualdad de derechos y oportunidades en el campo económico, por medio de la cual, teniendo en cuenta las ineliminables diferencias de las dotes personales, de inteligencia y de voluntad, se atribuya a cada uno lo suyo según la justicia, y no según privilegios preconstituídos o conferidos por un ordenamiento que obstaculiza a algunos individuos o grupos sociales en el esfuerzo de mejorar sus condiciones» (*Per la comunità cristiana* cit., p. 87). Dentro de esta función entra no solamente el establecimiento de un orden económico justo, sino además, de un espíritu de solidaridad y colaboración entre todos los elementos que lo constituyen, de tal suerte que la justicia social, como expresión concreta del bien común, se coloca en primera línea entre los fines del Estado contemporáneo y autoriza la intervención estatal, con los objetos inmediatos especificados, en la vida económica.

Con respecto al hombre, la justicia social se convierte en un *derecho*, y con relación al Estado, en un *deber*. El Cardenal Ellia Dalla Costa, al abrir la XIX Semana Social de los Católicos Italianos (Florencia, 1945), decía que una constitución verdaderamente cristiana no podía prescindir del «derecho a la verdadera justicia social» (*Costituzione e Costituente* cit. p. 40). En efecto: el principio del predominio del interés común sobre el interés individual, impone al Estado el deber de impedir que éste prevalezca sobre aquél en cualquier terreno, y de ordenar al bien común todas las instituciones de carácter social. La institución de la propiedad y las relaciones del capital y del trabajo se deben regular de acuerdo a este principio. En la mencionada reunión de estudios se llegó a este respecto al siguiente voto: «Que la justicia social sea concebida según el ideal del cristianismo, que la reveló y enseña, y que sea realizada sobre tres principios fundamentales: 1.º el principio de la propiedad privada (concebida) como fruto del trabajo y garantía de la persona humana y de la familia, y en su ordenación al bien común; 2.º el principio de colaboración entre el capital y el trabajo como coeficientes de la producción, considerando el trabajo en la justa preeminencia debida a la obra del hombre; y 3.º el principio de la paz y de la cooperación entre todos los sectores de la vida social, basada no sólo sobre disposiciones adecuadas, políticas y económicas, sino también sobre la posibilidad para todos de llegar a los grados superiores de la cultura y el acceso a todos los cargos directivos de la comunidad» (*ob. cit.*, p. 266).

fines temporales y eternos³⁶. *Pax Romana*, teniendo en cuenta las estrechas relaciones que hay entre el concepto de persona y el de libertad, invitaba en su XIX Congreso Mundial a las asociaciones adheridas «a defender con empeño, en el espíritu de la Iglesia y según las enseñanzas pontificias, como esencial al desarrollo pleno de la personalidad, el principio de libertad, y a afirmarlo contra cualquier violación en el campo político y económico» (*ob. cit.*, p. 19). Un distinguido prelado argentino ha dicho por esto, con toda razón, que la Iglesia católica no es enemiga de la libertad sino del liberalismo³⁷.

³⁶ La libertad moral, según enseña S. S. León XIII en *Libertas*, es «bien aventajadísimo de la naturaleza, y propio únicamente de los que gozan de inteligencia o razón, que da al hombre la dignidad de estar en manos de su propio consejo y tener la potestad de sus acciones» (§ 1). No es otra cosa que «la facultad de elegir lo conveniente a nuestros propósitos» (§ 6). «La libertad ha de versar, lo mismo que la voluntad, acerca del bien conforme a la razón» (*id.*). La perfecta libertad es una virtud que versa sobre lo verdadero y lo bueno, enseña el mismo Pontífice en *Immortale Dei* (§ 38). La ley divina es la norma y regla de la libertad (*Libertas*, § 11). La verdadera libertad consiste «en poder vivir cada uno según las leyes y la recta razón» (*id.*, § 15). Pero conviene advertir que no todo precepto positivo obliga por sí mismo. La ley, según define el mismo León XIII en *Sapientiae Christianae*, es el dictamen de la recta razón promulgado por la autoridad legítima para el bien común (§ 11). En tal sentido, como se expresa en *Libertas*, la ley defiende la libertad del hombre (§ 8). Pero si se la deja al arbitrio de la voluntad de la mayoría, como quiere el liberalismo, conduce a la tiranía (*id.*, § 19). La ley debe ajustarse a la ley divina y natural (*id.*, § 11) y solamente obliga si ella es justa (*Rerum Novarum*, § 38).

La libertad es legítima siempre que ayude o aumente la facilidad de obrar el bien (*Libertas*, § 50). La Iglesia enseña que ella tiene límites generales y particulares; de estos últimos son los relativos al uso de los bienes y al contrato de trabajo (*Rerum Novarum*, § 19; *Quadragesimo Anno*, § 17, 19, 25 y 34).

La libertad que desprecia las leyes de Dios y la autoridad legítima del Estado es servidumbre y no libertad (*Immortale Dei*, § 48). La libertad absoluta para todos y para todo repugna a la razón (*Libertas*, § 42). Las llamadas «libertades modernas» han causado grave daño a la sociedad, que se remediaría con la doctrina católica (*id.*, § 40). El liberalismo defiende una licencia absurda con el nombre de libertad (*id.*, § 16).

La libertad natural es la fuente de donde nacen todas las libertades sociales (*Libertas*, § 3).

³⁷ La acción benéfica de la Iglesia Católica Romana en favor de la libertad está sintéticamente expuesta en nuestro opúsculo ya citado *La doctrina política de la Iglesia Católica*. Señalando y condenando los excesos de la libertad, la Iglesia y los Sumos Pontífices no sólo han contribuido a precisar sus límites reales

La libertad es un atributo esencial de la persona humana. El hombre está dotado naturalmente de libertad o señorío sobre su persona, pero de ninguna manera para hacer cualquier cosa. La verdadera libertad, según enseña León XIII en la encíclica *Libertas*, consiste en la facultad de elegir los medios conducentes al fin, de acuerdo a la ley de Dios, que por esta razón deviene la forma fundamental y suprema de todo ordenamiento social y político justo (§ 11).

La ley divina y la ley natural se consideran como limitaciones necesarias e inherentes a la libertad humana³⁸. La idea

y verdaderos, sino que han fortalecido su imperio y proclamado la legitimidad, la moralidad y la integridad de su recto ejercicio, adelantándose a las rectificaciones de la moderna ciencia política, que primitivamente las había concebido como absolutas e ilimitadas, y como irresponsables a los agentes que abusaran de ellas. Pío VI no condenó la libertad de prensa sino sus *excesos*: la *licencia* de pensar, de decir y de escribir e imprimir *impunemente, en materia de religión, todo lo que pudiera sugerir la fantasía más desordenada* (*Breve*, del 10 de marzo de 1791); Pío VII anatematizó la libertad de prensa tal como se hallaba inscrita en la constitución francesa de 1793, es decir, la libertad *sin límites ni freno*, «la libertad de imprimir *todo lo que plazca*» (*Breve*, del 29 de abril de 1814); Gregorio XVI, «la libertad *total y desmesurada* de opinión» (*Breve*, del 15 de agosto de 1832), y Pío IX, la «*plena libertad*» de opinión, de palabra y de prensa, *sin sujeción a la autoridad eclesiástica o civil* (*Breve*, del 8 de diciembre de 1864). Como lo señala Monseñor Bougaud, «ellos (los Sumos Pontífices) sólo condenan la libertad ilimitada, *libertate immoderata*; la libertad sin freno alguno, *freno omni adempto*; la libertad absoluta, sin intervención, *plena illa, atque immoderata libertate opinionum*; la libertad de manifestar las ideas cualesquiera que sean, *conceptas quascumque*, sin que ninguna autoridad pueda imponerles un límite, *nulla auctoritate coarctandum*. ¿Qué hombre de Estado —exclama—, aun sin religión, no vería aquí el lenguaje de la verdad?» (*El cristianismo y los tiempos presentes*, t. IV, *La Iglesia*, Barcelona, Gili, 1907, p. 370).

La acción de la Iglesia y el Pontificado, en la defensa de los derechos de la persona humana, de la libertad del hombre como elemento social, y de las naciones en sus relaciones entre sí, no estorba, sino ayuda, a la acción natural y tutelar del Estado. Por una parte, dignifica la *obligación de obediencia al poder estadual*, y por otra señala *límites infranqueables*, de derecho y de justicia, a la *autoridad civil* respecto de los que le están sometidos, por imperio de sus leyes. En numerosos documentos pontificios se insiste sobre este particular. Para no citar sino los más modernos, mencionaré lo que enseña sobre este particular el inmortal León XIII en sus encíclicas *Quod apostolici muneris*, *Diuturnum illud*, *Immortale Dei* y *Libertas* (p. 75).

³⁸ Pero no como restricciones o coacciones extremas, limitativas, sino como *auxiliares* de la libertad (*Libertas*, § 8).

de libertad, dice el P. Izaga, excluye toda coacción exterior o interior ejercida sobre las facultades del agente (*ob. cit.*, t. III, p. 470). Puede definirse como «la propiedad de la voluntad humana, la facultad de elegir, por la que, puestos los requisitos necesarios, puede aquélla obrar o no obrar, u obrar en un sentido o en otro» (*id.*, p. 469). Desde que el concepto de individualidad, que surgió al término de la Edad Media, destacó la dignidad de la persona humana, la consiguiente autonomía de la voluntad individual puso de manifiesto la necesidad o importancia de la libertad como medio de realizarla. La libertad-derecho, a su vez, es un medio de asegurar la realidad de la libertad-facultad, tanto de la libertad psicológica cuanto de la libertad moral. La libertad *psicológica*, llamada también física, es la posibilidad de elegir que compete al ser libre, prescindiendo de la moralidad o licitud del extremo elegido. En este sentido se dice, y es cierto, que el hombre tiene libertad (sinónimo de poder) para realizar o no un acto, aunque sea un delito o sea repudiable por la moral. La libertad *moral* es la facultad de elegir que tiene el ser libre, no dentro de la mera posibilidad física o material a que puede tender el acto electivo, sino dentro de la licitud o moralidad del mismo. Es la facultad de elegir los medios conducentes al fin. «*Facultas mediorum, servato ordine finis*» (Izaga, *loc. cit.*). En este solo sentido —agrega este autor— puede hablarse de la libertad cuando esta palabra se refiere a las libertades que competen como derechos a los hombres que viven en sociedad... En el sentido en que se toma aquí la libertad-derecho, la libertad humana está justamente cohibida, negada para todos los actos señalados y castigados como pecado y delito por los mandamientos divinos y las leyes penales humanas. Se trata de la libertad-derecho, es decir, de las facultades de elección que lícitamente competen al hombre, facultades que, en justicia, no se pueden negar por serle necesarias o convenientes para su vida o perfección, como ser racional o social (*ib.*, p. 471). Es la libertad para el bien; la facultad y derecho de obrar libremente, de acuerdo a la ley (divina y humana justa, que es la que está de acuerdo con la primera). Es la limitación esencial a la autoridad estatal, porque es el medio del que el hombre se sirve para alcanzar sus fines, humano y sobrenatural.

Las jerarquías de las libertades humanas y su relación con el poder del Estado desde el punto de vista católico han sido magníficamente expuestas por nuestro Estrada en diversas oportunidades (consultar nuestra obra *Las ideas políticas de José Manuel Estrada*, Santa Fe, Imprenta de la Universidad, 1944, especialmente p. 73 y sig.). La libertad, innata en el hombre, es, para Estrada, necesaria e inviolable para que el mismo cumpla su destino privilegiado. Por eso afirmó, al inaugurar su curso de Instrucción Cívica en 1869, que «toda la Ciencia política está contenida en la idea de la libertad». «La idea de la libertad, en cuanto sirve a la ciencia social, no es propiamente hablando la idea de la libertad psicológica o moral; es ciertamente un producto suyo, pero modificado; es la consecuencia que se desprende de ella considerando al hombre no como fuerza aislada, sino como una fuerza eminente y naturalmente simpática y social. La libertad *psicológica*, definió, es aquella facultad, compañera de la inteligencia, en virtud de la cual obra el hombre sin experimentar la influencia de coacción alguna interior. La idea de la libertad *moral* es la simple percepción íntima de una fuerza, a cuyo conocimiento llegamos por una serie de fenómenos en la cual se revela. La libertad *política* (léase *social*), es la aplicación de aquella idea, que está en la naturaleza, a la organización de las sociedades humanas. Supone, por consecuencia, la acción del hombre, y está sujeta a los mil errores y extravagancias en que puede incurrir el espíritu, o que las pasiones pueden sugerirle» (*ob. cit.*, p. 76 y s.)³⁹.

³⁹ Finalmente, distinguía la libertad *civil* de la libertad *política*: «Por libertad civil (decía) entiendo la ausencia de toda traba exterior que pudiera oponerse al cumplimiento del deber moral de parte del individuo. Por libertad *política* entiendo el ejercicio de todas las fuerzas, cuya reserva y actividad son necesarias para conservar la responsabilidad. Llamo derechos civiles a todas las garantías que con ese objeto está obligada la comunidad a establecer en beneficio de cada uno» (*ob. cit.*, p. 81). En otro lugar, dijo: «La libertad moral es un hecho; la libertad civil es un derecho que no se desenvuelve sino en virtud de la igualdad de todos los individuos ante la ley y la justicia distributiva» (*id.*, p. 85). Y entrando ya en la esencia de este derecho, a precisar los límites de la libertad que tratamos, critica la doctrina contenida en el *Dogma socialista* de la Asociación de Mayo, que había definido a la libertad en estos términos: «La libertad es el derecho que cada hombre tiene para emplear sin traba alguna sus facultades en el conseguimiento de su bienestar y para escoger los medios que

La relación y dependencia entre la libertad civil y la política fué explicada por Estrada en la siguiente forma: «La libertad civil no es un fin del hombre individual, pero es un fin social. Respecto del hombre, es un medio, pero un medio necesario, y en el mismo sentido en que es un medio el derecho; pero respecto de la sociedad es un fin, porque ella ha sido instituída por Dios como un estado natural de su predilecta criatura, en el cual debe encontrar ordenada seguridad de su propio desenvolvimiento» (*id.*, *id.*, p. 90). Era, pues, un error inexcusable del liberalismo tomar como fin lo que era sólo un medio y ampliar la libertad política a expensas de la civil. Estrictamente considerados, los derechos civiles no son, pues, como lo he explicado en la citada obra, fines en sí mismos: son *medios* de satisfacer la libertad moral; pero, como también hemos dicho, frente al deber moral, la libertad civil constituye un deber general de la sociedad y la libertad política, a su turno, es una garantía de ella. Dicho esto en términos de la producción juvenil del maestro: «La libertad pública (o la social) se funda en el dogma de la libertad moral. La libertad política no es un fin, como no lo es la libertad moral del hombre; la libertad política, como la libertad moral, son condiciones de existencia de las personas y de la sociedad; son, por consiguiente, medios, pero no fines» (*loc. cit.* en *ob. cit.*, p. 95). Y precisando aún más sus conceptos: «Entiendo por libertad civil (enseñaba en 1877) aquella condición nacida de las leyes positivas y que tiene por objeto asegurar los derechos individuales que no nacen de la ley». Estos son «aquellas garantías y franquicias recíprocamente exigibles entre

pueden servirle a ese objeto». «Esta definición —enseña el maestro argentino— envuelve el principio utilitario: es la doctrina de Bentham, que reemplaza en moral el criterio absoluto por un criterio suplementario. No puede decirse que la virtud y la felicidad se confunden sino en cuanto se entiende por felicidad el bienestar común, jamás el bienestar individual, que es forzoso sacrificar constantemente en obediencia a las leyes supremas que dominan nuestra vida» (*loc. cit.* en *ob. cit.*, p. 83 y s.). En este pasaje llega a la conclusión que «la libertad en el estado social consiste en la supremacía del derecho» (que admitiríamos siempre que se entienda por tal el derecho justo establecido de acuerdo a la ley divina y al derecho natural en el mismo sentido en que León XIII dice en *Libertas*: «...la verdadera libertad que consiste en que todos puedan vivir según las leyes y la recta razón»).

los hombres, en cumplimiento de la ley moral». El fundamento de la libertad civil está en la sociabilidad. Su naturaleza es la de una condición jurídica, establecida y delimitada por la ley positiva ⁴⁰. Su fin, garantizar, es decir, asegurar el libre y recto ejercicio de la natural e innata libertad individual humana (*ob. cit.*, p. 96).

Con estas nociones creemos estar en condiciones de establecer la diferencia sustancial que se nota entre el concepto liberal positivista, materialista, y el concepto cristiano de la libertad.

El liberalismo formal o decadente concibió a la libertad como autonomía *absoluta*, que no tiene otro límite que la libertad de los demás. No está orientada, por tanto, por principios superiores, de orden ético o de otro orden superior. No está sujeta a ninguna norma inviolable de sociabilidad y justicia ⁴¹. Para los católicos, esta libertad ilimitada, absoluta, es inadmisibles.

«La libertad de la persona no es —dice Derisi—, una fuer-

⁴⁰ Conviene aclarar que no compartiríamos el pensamiento estradiano si éste implicara admitir la existencia de una *libertad jurídica*, concedida por el Estado, distinta de la libertad *de hecho*, o prejurídica, no regulada por el mismo, lo cual es una consecuencia de teorías absolutistas del Estado. Solamente existe una libertad, que es un atributo natural, innato del hombre; una esfera natural de actividad humana libre, que puede estar limitada o no por la ley. Y hay un coeficiente de movimiento personal o de actividad humana, no regulada ni regulable, por su naturaleza, por la autoridad. Todos esos derechos, que pueden estar limitados o no por la ley positiva, constituyen en su conjunto la libertad *civil*.

⁴¹ Esta no es, por cierto, la concepción original del liberalismo integral. Es la del liberalismo formal o decadente. El liberalismo integral, partiendo de su postulado esencial, que es el valor absoluto y la dignidad de la persona humana, creyó que el hombre, para ser libre, no podía estar sometido a ninguna voluntad personal, caprichosa o arbitraria; debía estarlo exclusivamente a una ley impersonal, objetiva y eterna, que era la ley positiva, deducida o descubierta por la razón. La libertad de acuerdo a la ley es un corolario del liberalismo integral y de la libertad responsable que preconizaba. Por encima de las voluntades individuales y los caprichos de la razón humana estaban ciertas verdades eternas y ciertos valores que trascendían al individuo, verdades y valores incorporados al derecho natural. La conciencia desempeña un papel importante en esta concepción de la persona, de la libertad y de la ley: es, según Hallowell, la llave de arco de toda la estructura (*La decadencia del liberalismo como ideología*,

za que el hombre pueda usar a su antojo, tal como la presenta el liberalismo. Precisamente le ha sido otorgada en virtud de su esencial *dependencia* de su último Fin, y para que nadie le impida su orientación hacia Él. Y es por eso que el Estado puede y debe coartarla cuando su abuso impide el ejercicio de la libertad de los demás o el logro del bien común, fin de la sociedad. En la mente del Creador la libertad, como la persona que la engendra y detenta, es para el logro del Fin o Bien supremo del hombre, para que libremente se someta a Él y a la norma que de Él dimana. En una palabra, la persona y la libertad le han sido dadas al hombre para que se someta al orden moral, *que no es sino el orden de la perfección plena ontológica específica humana*. Emplearla de otro modo es un pecado *contra naturam* (Derisi, *ob. cit.*, p. 228).

Siendo, pues, la libertad un atributo *esencial* de la persona humana, todo ataque o limitación injusta a la libertad es un ataque a la personalidad. Para no caer en un liberalismo práctico, las enseñanzas pontificias nos dicen que el uso de la libertad está sujeto a la ley divina y a las leyes humanas justas. «El ejercicio de la libertad, y especialmente el de la libertad de expresión (proclamó el XIX Congreso Mundial de Pax Romana), no

Berkeley, 1943, p. 7, trad. por el autor, Santa Fe, 1949). «Solamente la conciencia manda al individuo seguir los dictados de la razón antes que los del interés. En la base de esta concepción de la ley está la conciencia (teóricamente, la moral) y recae en la equidad de los individuos la elección entre el orden y la anarquía» (*id.*). «El liberalismo integral, como doctrina política derivada lógicamente del individualismo, implicaba por esto: a) la creencia de que el control social está mejor asegurado por el derecho que por órdenes (esto corresponde a la dignidad del individuo, que le faculta para ser gobernado por reglas impersonales más que por la autoridad personal; b) la creencia en un orden natural, que comprende al individuo y a la colectividad (Estado); y c) la creencia en que hay una esfera de derechos peculiares a los individuos como seres humanos, a través de la cual el Estado no puede penetrar y para cuya conservación existe el Estado». Era el canon del liberalismo integral (*id. id.*). Inherente a la noción de estos derechos naturales estaba la de libertad natural: el individuo es libre de limitación de parte de los demás individuos y del Estado. «Este (explica Hallowell) fué el desarrollo de la tradición cristiana, de la idea de que hay ciertas esferas de la vida individual, particularmente la religiosa y la ética, que están sujetas solamente a la limitación de Dios y nunca a la del Estado» (*ib.*). La organización social y política no era el producto solamente de la armonización de los intereses y las voluntades particulares. En la base de la obligación social había algo más

puede atentar a la dignidad de la persona humana». En una época proclive a los errores del colectivismo, conviene reaccionar contra las corrientes de masa y las tendencias estatales, que sofocan o deforman el concepto de persona y de libertad. Este deber nos impone estar alertas contra los brotes del racismo, atentado flagrante contra la unidad del género humano; del individualismo, que exagera primero el valor de la persona en el orden cósmico, y luego la abandona a merced del capitalismo; del liberalismo decadente, formal o práctico, y contra todos los errores, antiguos o modernos, derivados de los antecedentes.

Políticamente considerada, la libertad cuya defensa nos interesa y nos compete es la esfera de derechos inalienables que corresponden al hombre por su naturaleza, como persona racional de destino sobrenatural. La libertad individual —dicen los estudiosos italianos—, como sinónima del «derecho (natural y fundamental) de la persona humana a su perfección», debe entenderse «ora como el derecho del individuo a ser salvaguar-

que utilidad o conveniencia; estaban las verdades eternas. El liberalismo permaneció íntegro en tanto que se dió a la conciencia un papel válido en la realización del orden potencial incorporado a la razón, porque existía una limitación objetiva y sustancial a la voluntad individual. Se aseguraba de ese modo una libertad responsable. La ley era obligatoria a causa de su contenido. Cuando la creencia en el valor objetivo se abandona, la ley deja de ser obligatoria por su contenido; deja de existir la restricción concreta a la autoridad pública, que deviene puramente formal. No es ya la conciencia la que dicta la obediencia, sino la compulsión, la fuerza. La infiltración del positivismo en el pensamiento liberal trastorna el rol atribuido por el liberalismo integral a la conciencia y a los valores y verdades eternas. La forma, más que el contenido, preocupó a los positivistas; la legalidad de las formas jurídicas, más bien que la legitimidad o justicia del contenido de la norma. «La eficiencia técnica y la certeza mecánica reemplazaron a la justicia como fin de la ley. Pero, con la ley divorciada de un concepto de justicia sustancial, preparóse el camino para la anarquía social (*id.*, p. 18). Los derechos naturales se concibieron como derechos *legales*. Podían, por tanto, ser limitados y aun abrogados por el Estado. El positivismo llega a identificar los derechos con los intereses. De este modo, dice Hallowell, la libertad misma se había convertido en un concepto formal, cuyo contenido no era determinado por valores absolutos, inherentes a los individuos como seres humanos, sino por los intereses del más fuerte (p. 19). La ley se formalizó: era una fórmula adecuada a cualquier contenido. El procedimiento para concretarla y la manera de promulgarla reemplazaban a la justicia como criterio del derecho. Los derechos individuales que formaban en su conjunto la libertad social, de que

dado de limitaciones arbitrarias a las facultades propias moralmente libres de moverse, de obrar, de pensar, etc., ora como derecho de realizar todas las legítimas exigencias y tendencias de las actividades humanas y de todas las obligaciones de la propia conciencia moral y religiosa» (*ob. cit.*, p. 14 y s.). La libertad social —civil y política—, es el corolario y complemento natural y necesario de la libertad moral. Por tanto es *medio*, y no *fin*; garantía para ejercitar los derechos naturales y sociales, que es dado disfrutar al hombre en la sociedad políticamente organizada. Concebida como el primordial derecho de autonomía personal del hombre, cuyo respeto y garantía por parte de la sociedad civil y del Estado es un deber, «el deber esencial de dependencia teológica y ética derivado de la dependencia ontológica

tratamos, no aparecen ya como atributos humanos objetivos sino como concesiones legales o formales (p. 20). Pero lo más grave, lo de más profunda y tremenda repercusión no fué, con ser muy grave y perturbadora, la influencia ideológica del liberalismo decadente o formal, resultado del positivismo, sino la desaparición en la práctica, a causa de las condiciones económicas y sociales implantadas por el capitalismo que se inspiró en él, de la autonomía individual, como hecho y como ideal. Una ideología, por grande y perfecta que sea, no puede sobrevivir si las condiciones ambientales son hostiles, opuestas, o simplemente difíciles para que ella arraigue. De ahí el papel preponderante que señalamos a la justicia social en nuestros días, para preparar el terreno a los ideales cristianos de organización social, política y económica; en otros términos, para que sea útil la libertad que preconizamos, y una realidad la igualdad de los hombres en la sociedad en que vivimos.

Es claro que dentro del liberalismo de cada época, y aún de cada régimen liberal, hay matices y aún conceptos distintos de la libertad. La libertad de la primera época del liberalismo (que era el integral), significaba estar libre de autoridad arbitraria, personal; libertad de otra voluntad, ya fuera de los hombres o del Estado, vale decir, de una autoridad personal o caprichosa; libertad de acuerdo a la ley positiva, deducida por la razón de la ley natural. Más adelante, es libertad de toda autoridad que no fuera la ley; pero no ya de la ley natural, sino de la positiva, formulada ésta sin sujeción a valores o verdades absolutas. Es la libertad del liberalismo formal o decadente. Como ejemplo ilustrativo del tránsito de una a otra concepción de la libertad, puedo citar la tesis de un escritor político americano de fines del siglo XVIII, que en un notable «Ensayo sobre la sociedad política» la define así: «La libertad social es la exención de restricción inútil». Hay, pues, una restricción útil, esencial a la libertad en el sentido y en el grado en que es ordenado por la razón y por el bien social: la que existe para el bien de la sociedad. Cualquier otra restricción —explica el autor comentado— aunque sea más o menos inútil, es abusiva y

de la persona humana respecto de Dios» —no puede ser objeto de renuncia, de transacción ni de deliberación o votación alguna, por lo que ninguna voluntad, aunque sea mayoritaria, puede incidir válidamente sobre ella ni ningún consentimiento, aunque sea universal, puede modificarla (*Costituzione e costituente, cit.*, p. 225 y s.).

Podemos concluir afirmando que la libertad cristianamente entendida, como precedentemente lo hemos hecho, es la base terrenal y el elemento principal sobre el que debe asentarse la nueva cristiandad; ella es meta o ideal, de acuerdo a la dignidad del hombre, pero es además método de vida y camino seguro para que los fines temporales y sobrenaturales del hombre puedan cumplirse, con la ayuda de Dios, en toda su integridad. La tremenda crisis que nos aflige no podrá resolverse si no prestan su colaboración todas las fuerzas espirituales del mundo, el catolicismo en primer lugar por su elevado concepto del hombre y su sana concepción de la libertad y de la autoridad.

viola la libertad social. Y desde que toda restricción inútil es injusta, según este criterio, y es justa la exención de restricción inútil, la libertad es justicia y la justicia, libertad. El objeto del gobierno es, en consecuencia, dentro de este sistema de ideas, la felicidad humana, la justicia y la libertad, que se identifican en el proceso conceptual expuesto. Pero la utilidad, a nuestro juicio, no puede ser el criterio único o exclusivo de la bondad o justicia del derecho. S. S. Pío XI condenó en *Mit Brennender Sorge* la proposición nazi: «Derecho es lo que es útil a la Nación». Esto sería cierto solamente si agregáramos a la proposición condenada: «...y está conforme con la ley natural».

LOS ELEATAS

PARMÉNIDES, ZENÓN Y MELISO*

Presentamos la traducción al castellano, hecha directamente del griego, de los Fragmentos conocidos hasta ahora de los tres filósofos eleatas PARMÉNIDES, ZENÓN DE ELEA y MELISO.

La traducción de los textos de Parménides y Meliso ha sido hecha por E. Ignacio Granero.

La de los fragmentos y referencias de Zenón es nuestra.

Los tres textos los hemos comprobado cuidadosamente con el original, utilizando la edición de H. Diels, y teniendo a la vista las demás ediciones y traducciones autorizadas que citamos en la bibliografía.

Asimismo hemos creído conveniente precisar con NOTAS los pasajes oscuros o de especial importancia de los tres autores.

ISMAEL QUILES, S. I.

* Por razones de espacio, nos vemos obligados a publicar en este número solamente los textos de Parménides, reservando a Zenón y Meliso para el número siguiente.

BIBLIOGRAFIA

- DIELS, HERMANN. - *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Wiedmannsche, Berlin, 3 t., 4.ª edición.
- H. RITTER y L. PRELLER. - *Historia Philosophiae graecae*. Perthes, Gotha, 1913. 9.ª edición a cargo de E. Wellmann.
- MULLACHIUS, FR. G. A. - *Fragmenta Philosophorum Graecorum*, 3 t., Didot, París, 1875-81. (Lo referente a Xenófanes se halla en el t. I, pp. 99 y sgs. De

Xenophane; pp. 101 y sgt. los fragmentos; y el libro «De Melisso, Xenophane et Gorgia» con una buena introducción y notas, pero sin traducción latina, págs. 277-89).

CAPELLE, WILHELM. - *Die Vorsokratiker*. Die Fragmente und Quellenberichte übersetzt und eingeleitet. Kröner 1936.

UEBERWEG, FRIEDRICH. - *Grundriss der Geschichte der Philosophie. I. Die Philosophie des Altertums*. Zwölfte Auflage (herausgegeben von Dr. K. Prechter). Berlin, 1926.

WINDELBAND, W. - *Geschichte d. abendländ. Philosophie in Altertum*, 4 Aufl. Bearb. v. A. Goedechemeyer, München, 1923.

KAFKA, G. - *Die Vorsokratiker*. Geschichte der Philosophie: B. G. Reinhardt, München, 1921.

BURNET, JOHN. - *L'Aurore de la Philosophie Grécque*. Trad. de Aug. Reymond, Payot, París, 1919.

GOMPERZ, TH. - *Les penseurs de la Grèce*. Histoire de la Philosophie Antique, I. Trad. de A. Reymond. Payot, París, 1928.

SCHAAF, H. S. I. - *Institutiones historiae philosophiae graecae. I, Phil. Antesocratica*. Romae, 1912.

ZELLER, ED. - *Geschichte der griechischen Philosophie*. I. 5.^a ed. (Utilizamos las frecuentes citas que de él hace Schaaf).

GLI ELEATI. - *Frammenti e testimonianze*. (Introduzione e traduzione di María Cardini). Carabba, Lanciano.

Con frecuencia citamos las obras de esta bibliografía por los nombres o iniciales de los autores.

P A R M É N I D E S DE LA NATURALEZA

F r a g m e n t o s

1. [1-30. 33-38. *Sext.* VII, 111 sgg. 28-32 *Simpl.* coel. 557, 20]. Las yeguas que me conducen me trasportaban hasta donde mi espíritu desea, puesto que andando me llevaban al célebre camino de la divinidad, que lleva al hombre sabio a todas las ciudades¹. Por allí era transportado; por allí me conducían las

¹ Mullach y Ritter: ἡ κατὰ πάντ' αὐτὴ φέρει; ella misma (la senda) lo conduce por todas partes, por todas las cosas.

G. Herman (citado por Ritter): πάντ' αὐτὴ, ella sola conduce a cualquier hombre sabio.

En cambio Diels en lugar de αὐτὴ, ella misma, trae ἄσται ciudades: lo conduce por todas las ciudades.

inteligentes yeguas que arrastran el carro; y niñas mostraban el camino.

Y el eje giraba en la maza de la rueda, rodeado de pelusa a la que quemaba (pues por ambos lados estaba contenido por los discos rotantes), cuando las vírgenes Eliades, abandonadas las mansiones de la noche, se apresuraban a salir hacia la luz, luego de haber quitado con las manos el velo de sus cabezas.

Allí están las puertas que *cierran* los caminos de la noche y del día, a las que ciñen, por la parte superior, un marco, y por la inferior, un dintel de piedra; y éstas (puertas), etéreas, están llenas de grandes valvas, cuyas *llaves* posee Díké, la justiciera poderosa.

Las vírgenes, hablándole con palabras suaves, la persuadieron prudentemente a que al momento les quitase de las puertas la barra y las cerraduras; y éstas, girando, produjeron una gran abertura de las hojas, volviendo los ejes de bronce dentro de los goznes, reforzados con clavos y puntas. Desde allí, derecho por el camino público, las niñas guiaban el carro y caballos.

Y la diosa me recibió benigna, tomóme la diestra con su mano, y así me habló, diciéndome: ¡oh joven compañero de aurigas inmortales, que conducido por las yeguas has llegado a nosotros: salve! No ciertamente un destino adverso te ha inducido a seguir este camino (el cual está lejos de la senda trillada por los hombres), sino el Derecho y la Justicia. Es empero necesario que tú lo sepas todo, así el corazón incólume de la Verdad perfectamente redonda, como las opiniones de los hombres, las cuales no son dignas de fe. Mas también has de aprender esto: de qué manera has de juzgar las cosas aparentes, considerando todo profundamente².

Pero tú, de este camino de indagación, ten apartada la mente, y a lo largo de esta senda, la costumbre de múltiples experiencias no te induzca a soltar tu ojo inconsiderado, ni tu oído lleno de rumores, ni tu lengua; sino quiete la razón en la con-

² Pasaje dudoso. Seguimos a Diels y Ritter como Capelle.

La persuasión ya obtenida de la verdad será todavía fortalecida por esto: que se prueban profundamente las sentencias de los hombres, y se las conoce como erróneas.

trovertida indagación que te he aconsejado. Así que sólo te falta tener ánimo para emprender el camino...

2. [*Clem. Strom.* S. 15 (II, 335, 25 Stahl.)].

Observa cómo las cosas lejanas están firmemente presentes a la mente: pues (ésta) no separará al ser de su conexión con el ser, ni disipado completamente por el orbe, ni congregado.

3. [*Procl. in Parm.* I, p. 708, 16].

Donde quiera que empiezo el fundamento de mi exposición, el ser es y permanece siempre inmóvil; pues sobre él volveré siempre³.

4. [(*Procl. in Tim.*, t. I, 345, 18 Diels) *Simpl. Phys.* 116, 25].

Y he aquí que yo te diré (tú, empero, recibe la palabra que escuches) qué caminos de inquisición son los únicos excogitables: uno [enseña] que el ser es, y que no puede no ser; es la senda de la Persuasión (porque acompaña a la Verdad); el otro, que el ser no es, y que necesariamente no es; este camino, te lo advierto, es enteramente impersuasible, porque no puedes conocer al no ser (pues no es posible)⁴, ni enunciarlo con palabras.

5. [*Clem. Strom.*, VI, 23].

...pues el pensar se identifica con el ser⁵ (porque el mismo pensar pertenece también al ser) porque lo mismo es pensar (algo) y ser (= y que ese algo pertenezca al ser = «solamente»).

6. [*Simpl. Phys.* 117, 2].

Es necesario decir y pensar que el ser es: porque existe el *ser* pues existe su existencia, pero la nada no existe⁶. Estas

³ Alusiones contra Heráclito, según Diels: el frag. 2 contra el 12 B, 91, de Heráclito; el frag. 3 contra el 12 B, 103, del mismo. El «ser» es para P. continuo, externo y homogéneo; por lo tanto *único*.

⁴ En Mullach, ἐφικτόν, siguiendo a Proclo «lo que es lícito (o posible) conseguir», en lugar del ἀνυστόν, «fácil, que puede realizarse» de Diels, en ambos precedido de negación. El sentido es el mismo: es imposible concebir al no-ser en cuanto es tal. Así también lo explica Cardini.

⁵ «Porque es posible que él exista, pero que la nada exista, no».

⁶ Diels, p. 153 y Cardini, p. 92, «porque su existencia es posible».

cosas te persuado que las tengas presentes. Porque yo te aparto de esta primera senda de indagación; pero también de aquella que los mortales que nada saben fingen, dado que son bifrontes: pues la perplejidad rige en su espíritu a la mente oscilante: y son conducidos mudos y ciegos, obtusos, gente idiota, para los que ser y no ser es lo mismo y no es lo mismo, y el camino de cada cosa es una ida y vuelta⁷.

7. [Plato. Soph. 237 A. Arist. Metaph. N. 2. 1089 a 2].

Pues nunca esto obliga⁸ al no ser a que sea; pero tú, de este camino de indagación, ten apartada tu mente.

8. [1 a, *Simpl.* Phys. 144, 29. 1 b, 53-59... 179, 31. 1 c, 59-61, 38, 28].

Ya sólo queda, para exponer, un camino: que el ser existe: sobre esto hay muchísimas señales, a saber, que siendo increado es también incorruptible, e indiviso y unigénito e inquebrantable y sin fin: ni en un tiempo existía ni existirá, porque ahora existe enteramente todo, uno, indiviso; por lo tanto, ¿qué origen se le encontrará? ¿Cómo y de dónde tomó incremento?...⁹. Ni permitiré que digas o pienses que del no ser: pues no es posible decir y pensar cómo puede no ser. Y si fuera originario de la

⁷ «Este fragmento... es de importancia fundamental para la historia, en especial para la cronología de la filosofía presocrática». (Capelle: p. 165, nota 2). En el primer camino ve Burnet con derecho una alusión contra los Pitagóricos; en el segundo son muchos los que ven un reflejo de la dura polémica contra Heráclito: J. Bernays (Rhein. Mus. VII, 115), Diels (Parm. 70), Kranz (S.B.A. 1916, 1174). Sin embargo, la autoridad de Zeller (I, b 5, 739) está por lo contrario, pues según él el libro de Heráclito no se escribió antes del 478, y el de Parménides es del mismo tiempo, o anterior al de Heráclito. La opinión más general puede expresarse con Kranz («Heráclito cita y combate a Pitágoras, Xenófanes a Hecateo, no a Parménides; éste a su vez cita y combate a Heráclito» y este hecho es «la piedra angular de la Historia de los Presocráticos» (Citado por Cap., l. c.).

⁸ Mullach tiene δαῖς y lo traduce «didiceris» dando este sentido a la frase: «pues nunca habrás llegado a *aprender* esto: existe lo que no existe». En el texto de Diels se lee δαμῖ, lo que ocasiona la traducción que damos con el mismo Diels y Cardini.

⁹ Esta laguna debe llenarse así: no puede tener origen del ser, pues entonces ya hubiera existido antes otro ser (Diels, B, 8, nota 4, p. 155).

nada ¿qué necesidad lo habría obligado a existir antes o después? Por lo tanto es necesario o que absolutamente haya existido siempre, o que no exista.

[El ser ingenerable e incorruptible].

Ni nunca fuerza alguna persuasiva persuadirá que del no-ser nazca otra cosa distinta de él: por esto la Justicia ni el nacer ni el morir ha dejado libres, soltándoles las cadenas, sino que los retiene. Y la cuestión acerca de estas cosas consiste en esto: es o no es. Está pues resuelto, como cosa necesaria, que uno de los caminos es impensable e inexpresable (pues no es el camino verdadero) y que el otro existe y es verdadero. Mas ¿y después cómo podría el ser comenzar o existir?, ¿y cómo habría nacido? Porque si ha nacido, no existe, ni nunca existirá, si alguna vez ha nacido ¹⁰. Así el origen se *extingue*, y la muerte es increíble.

Ni (el ser) es divisible, porque todo es igual: ni alguna parte tiene más fuerte, que le impida ser continuo, ni alguna más débil; sino que enteramente está lleno de ser, por lo cual es enteramente continuo, pues el ser se yuxtapone al ser.

Por lo demás, inmóvil en los límites *sumos* de fuertes ataduras, existe sin principio ni fin, porque nacimiento y muerte fueron rechazados lejos, adonde los arrojó la Verdad cierta.

Y él mismo, permaneciendo en sí mismo, reposa en sí, y así allí permanece estable; pues la poderosa Necesidad lo retiene en las ataduras del límite, que a su alrededor lo aprisionan: por eso no es admisible que el ser carezca de límites, pues es tal que no carezca de nada; que si no fuese limitado carecería de todo ¹¹.

Y lo mismo es el pensar y aquello por cuya causa existe el pensamiento ¹². Porque fuera del ente, en el cual está expre-

¹⁰ Cardini traduce: «Poiché se una volta è nato, non è; e neppure sarebbe, se dovesse nascere una volta».

¹¹ La limitación de que aquí habla P. es espacial. La infinitud de que habló antes es temporal.

¹² Para esta interpretación aducimos la autoridad de Mullach. ¿Difiere ésta de la que dan Diels y Cardini: el pensamiento y el término del pensamiento se identifican? «Idem est cogitatio atque illud cuius causa est cogitatio», dice Mullach. Ahora bien, al decir «cuius causa»: «Aquello por causa del cual existe», no creemos quiera expresar Mullach la causa que eficientemente produce el pensamiento, que es el entendimiento, pues esta interpretación parece

sado, no encontrarás el pensar¹³: pues nada es o será fuera del ser, pues el Hado lo ha obligado a permanecer todo inmóvil; porque todo es sólo nombre cuanto han imaginado los mortales, persuadidos de que eran cosas reales: comenzar a existir y perecer, ser y no ser, cambiar de lugar y mudar de color luminoso.

Y porque hay un límite extremo (en que termina el ser), éste está limitado por todas partes, semejante a la masa de una esfera perfectamente redonda, teniendo la misma constitución desde el centro, hacia todas partes, porque es necesario que, ni aquí ni allá, exista parte alguna más densa o más tenue.

Pues nada puede existir que le impida ser uno homogéneo, ni nada existe que sea ya más, ya menos, que el ser, porque es completamente seguro¹⁴. Y lo que es equidistante de todas partes, toca igualmente los límites.

En esto yo te dejo mi palabra veraz y mi pensamiento sobre la verdad. Aprende ahora las opiniones humanas escuchando el ornato falaz de mis palabras.

ajena al pensamiento parmenidiano. Tampoco nos parece probable que interprete una como causa final que da el sentido latino de «cuius causa», como si el pensamiento o concepto existiese para un término u objeto que él mismo se está construyendo en el campo ideal, sin ningún fundamento en la realidad de las cosas, opinión que más podría atribuirse a Hegel que a Parménides. ¿Se refiere, pues, a la causa formal del pensamiento? Pensamos que no. Destruirían ese sentido las palabras siguientes: «neque enim seorsum ab ente, in quo enuntiatum est, reperies cogitare»; y los versos que siguen, los que traducidos por Mullach proyectan la mentalidad idealista de Parménides. Que la idea y su causa formal se identifiquen, es una de las bases de la más genuina doctrina escolástica. No queda por lo tanto otra interpretación que ésta: los objetos reales no son ocasión del pensamiento: son su causa. Con éstos, según Parménides, se identifica la idea. Con los objetos, es decir, con el ser. Y el idealismo de Parménides adquiere aquí su expresión característica: asimilación del pensamiento a la realidad. Esto es lo que interpretan Diels y Cardini: identificación de la idea con su término, término no mental, sino real.

¹³ El idealismo atribuido a Parménides reviste aquí un matiz especial: si el ser es idea, no lo es por asimilación de la realidad al pensamiento (idealismo hegeliano), sino por asimilación (= identificación) del pensamiento a la realidad: Hegel dice: no existe más realidad que el pensamiento. Parménides: no existe más pensamiento que la realidad; esto es: sólo la realidad (= el ser) es objeto del pensamiento.

¹⁴ ἄσυλον = que está en lugar sagrado; acogido al lugar de asilo.

Porque establecieron los hombres en sus opiniones reconocer dos formas pues [piensan] que no se debe poner una sola [(llamar así)] ¹⁵ (en lo cual erraron): [ambas formas] contrarias son tenidas como cuerpos, y dándose las características que las disciernen entre sí: como el fuego etéreo de la llama, que es plácido y muy tenue, leve, igual, en todas sus partes, a sí mismo; diverso de lo demás; por lo demás, a esto es contraria la tiniebla, oscura, cuerpo denso y espeso. Yo te muestro este orden cósmico completamente como se presenta, para que nunca opinión alguna de los mortales te arrastre.

9. [*Simpl. Phys.* 180, 8]

Pero ya que todo ha sido llamado luz y tiniebla, y ya que estos nombres fueron puestos según sus virtualidades a esto o aquello, así todo está lleno de luz y de tiniebla oscura, ambas equivalentes, porque ninguna está sobre la otra ¹⁶.

10. [*Clem. Strom.* V, 138; II, 419, 12 St.].

Aprenderás la naturaleza etérea, y todas las señales que hay en el éter, y los efectos perniciosos de la límpida lámpara del sol brillante, y de dónde todo se ha producido; conocerás también el obrar (el curso) vagabundo y la naturaleza de la redon-

¹⁵ Así Diels, Ritter, Cappelle y Mullach.

Cardini en cambio: «una de las cuales no debería haber llevado este nombre». La traducción que damos nos parece más conforme al texto griego (p. 96), y al pensamiento de P. Este pasaje, algo oscuro, porque parecería truncar la unidad rígida del ser de P., lo comenta así Simplicio (*Phys.* 146, 26 D). «Hasta aquí habló P. del «ser uno». Después de esto, lo restante trata de las opiniones. suponiendo en ellas otros principios, los cuales recuerda Aristóteles en lo que sigue diciendo (I, 5, 188a, 20). «P. pone como principio el calor y el frío, y a éstos los llama fuego y tierra». El mismo Aristóteles interpreta este doble principio en otro pasaje diciendo (I, 5, 986 b, 31): «de éstos uno, el calor, lo pone como el ser; el otro, el frío, como el no ser». Nótese, sin embargo, que aquí P. refiere las opiniones de los demás.

¹⁶ «Ninguna tiene nada común con la otra». Las llama iguales, a lo que parece, porque están igualmente separadas (Ritter P., p. 98). También en este párrafo *la luz es el ser* (ἐόν), *las tinieblas* son el *no-ser* (μὴ ἐόν) (Diels, Vors., p. 160, n. 2).

da luna ¹⁷ y sabrás asimismo de dónde nace el cielo circundante ¹⁸ y cómo guiándolo la Necesidad lo ha obligado a mantener los límites de los astros.

11. [*Simpl. cael.* 559, 20].

[Diré] cómo la tierra y el sol y la luna y el éter comúnmente difundido, y la celeste vía láctea, y el extremo Olimpo y la cálida potencia de los astros hayan comenzado a existir.

12. [*Simpl. Phys.* 39, 12].

Las [coronas] más estrechas estaban llenas de fuego puro; las que sucedían de tiniebla; pero entremedio había una parte de fuego; en medio de todo está la diosa que todo lo gobierna; ella pues preside absolutamente el parto difícil y la cópula, mandando la hembra a unirse con el macho, y al macho a su vez a unirse con la hembra.

13. [*Arist. Metaph.* A 4, p. 984 a 23].

De todos los dioses, [la diosa] creó el primero al Amor.

14. [*Plut. Colot.* 15, p. 1116 A].

La [luna] nocturna luciente en torno a la tierra, tomada una luz extraña...

15. [*Plut. de fac. lun.*, 16, 6, p. 929 A].

[la luna] mirando siempre hacia la luz del sol.

16. [*Arist. Metaph.* 5, 1009 b, 21].

Pues según qué mezcla tiene de miembros variadamente falaces ¹⁹, tal el entendimiento se manifiesta ²⁰ a los hombres;

¹⁷ Que la luna no tiene luz propia, lo dice en D. frag. 14: «La [luna] nocturna, luciente en torno a la tierra, tomada una luz extraña». Y en el frag. 1: «[La luna] mirando siempre hacia la luz del sol».

¹⁸ El cielo se componía de coronas en esta forma: «Las coronas más estrechas estaban llenas de fuego puro; las que sucedían, de tinieblas; pero entre medio había una parte de fuego; en medio está la diosa que todo lo gobierna» (*Diels*, Vors. F. 12).

¹⁹ En *Diels* léese *πολυπλάγκτων*, que traducimos nosotros. Mullach trae *πολυκάμπτων*: varie flexorum.

²⁰ *Diels* *παρίσταται*, se manifiesta; Mullach *παρέστηκεν*, inest, existe en (los hombres).

pues siempre es el mismo el principio que piensa, en todos y cada uno de los hombres: la naturaleza de los miembros; pues lo preponderante es el pensamiento.

17. [*Galen.*, in *Epid.* VI, 48; XVII A 1002 K].

A la diestra los jóvenes, a la siniestra las niñas.

18. *Cael. Aurelianus* *Morb. chron.* IV, 9, p. 116 Sichard.

Cuando la mujer y el varón juntos mezclan los gérmenes venéreos, una fuerza informándolos en las venas con las sangres diversas y guardando la proporción, modela los cuerpos proporcionados; pues si, mezcladas las sangres, pugnasen las fuerzas y no obrasen como una sola en la mezcla del cuerpo, atormentarán crueles al naciente sexo con doble semen.

19. [*Simpl. cael.* 558, 8].

Así pues, según la opinión, nacieron estas cosas, y ahora existe, y desde ahora en lo sucesivo crecerán y terminarán; y a cada una de ellas los hombres pusieron un nombre distintivo.

ELOÍNO NACAR FUSTER

Con dolorosa sorpresa nos enteramos del fallecimiento del M. I. S. D. ELOÍNO NÁCAR FUSTER, a quien tanta celebridad ha dado estos últimos años su preciosa traducción de la Biblia.

Copiamos de *Estudios Bíblicos* (Abril-Junio 1948, págs. 226-228) la siguiente nota necrológica:

El día 10 del pasado mes de mayo pasó a mejor vida en Madrid D. Eloíno Nácár Fuster.

El Sr. Nácár se destacó por sus grandes talentos durante su carrera, que hizo en el Seminario diocesano de Salamanca. Por esto no es de maravillar que el P. Cámara, que había concebido el proyecto grandioso de un Colegio de Estudios Superiores en Salamanca, pusiera los ojos en el joven sacerdote, el cual fué enviado a Roma con otros varios, para prepararse en estudios bíblicos y egipciológicos con miras a la enseñanza en el futuro Colegio de Calatrava.

En este Colegio enseñó D. Eloíno hasta su extinción Teología, Hebreo y Sagrada Escritura. El P. Cámara, que había concebido grandes esperanzas en el joven profesor, le encargó la composición de una Gramática hebrea, que quedó a medio imprimir a causa de la muerte del Prelado, el cual costeaba la edición.

Treinta y tantos años más tarde, cuando ya podía creerse que de aquellos estudios hebraicos solamente quedaría en D. Eloíno un vago recuerdo, los reanudó con bases más amplias, rehizo y terminó su Gramática, que hoy está en poder del Consejo Superior de Investigaciones Científicas para su publicación.

Por el año 1908, tras reñidas oposiciones, ganó la lectoralía de Salamanca, tomando a su cargo la clase de Sagrada Escritura, en el Seminario Pontificio de esta ciudad, del que fué algún tiempo Vicecanciller.

En 1924 pasó a la diócesis de Tenerife, en compañía del nuevo Obispo, Fray Albino Menéndez Reigada, O. P., de quien fué fiel y poderoso auxiliar durante los tres primeros años de su episcopado.

Cuando en 1923 se celebró en Salamanca el Congreso de las Ciencias, con una sección de Teología, descolló grandemente el talento de D. Eloíno, y fué elegido Presidente de la Asociación AFEBE, entonces fundada con el propósito de publicar una traducción de la Biblia, basada en los textos originales y anotada

conforme al estado actual de las ciencias bíblicas. Como obra de muchos, la traducción proyectada no llegó a ejecutarse, hasta que en 1942 D. Eloíno, en colaboración con el P. Alberto Colunga, O. P., profesor del Convento de San Esteban, acometieron la difícil empresa, y en la Pascua de 1944 dieron a luz, como primer volumen de la Biblioteca de Autores Cristianos, la nueva traducción, que constituyó el mayor éxito editorial de aquel año. Una edición de 15.000 ejemplares fué absorbida por el mercado nacional en menos de un año. Este hecho vino a revelar el ambiente espiritual de España. La segunda edición, de 9.000 ejemplares, que salió en Mayo de 1947, quedó agotada en los meses de verano, los menos propicios para la venta de libros.

Desde 1944, D. Eloíno, a quien una grave dolencia del aparato respiratorio apenas permitía moverse, se trasladó a Madrid, dedicando las largas horas de la vida encerrada a que le obligaba su enfermedad, a escribir las obras que su siempre viva inteligencia concebía y ejecutaba. Su fortuna editorial no corrió pareja con su actividad de escritor. Los días anteriores a su fallecimiento se terminaba la impresión del «Cantar de los cantares», que es una joya literaria y tipográfica.

En poder de las Editoriales dejó lo que fué la ilusión de sus últimos años: el Misal popular; una Antología Bíblica, o traducción en verso de las partes poéticas de la Biblia; el Evangelio profético, o exposición de los vaticinios mesiánicos, que en su intención debería servir de complemento a su Gramática hebrea. Todavía dejó incompleto un catecismo, concebido con un plan nuevo, y que pocos días antes de morir ofreció al Señor Obispo de Córdoba para que lo terminase, si a él no le era concedido hacerlo. Cuando cayó en el lecho, con la enfermedad que lo llevó al sepulcro, se ocupaba activamente en una Teología Bíblica, que habría de comprender varios volúmenes.

Así acabó su vida, a los 79 años, D. Eloíno Nácar Fuster, laborando por la difusión de la verdad cristiana. Descanse en paz el laborioso luchador.

RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS

FRAGUEIRO ALFREDO, *De las Causas del Derecho*. Ensayo metafísico. Ediciones Assandri, Córdoba, 1949, 384 págs.

Uno de nuestros mejores hombres de estudio, especialmente en el campo de la filosofía del derecho, se ha impuesto la ardua labor de un análisis metafísico del derecho a través de sus causas. El fin y la razón de ser de la obra que ahora publica, aparece en la «Advertencia», de la que transcribimos las palabras mismas del autor: «Dentro de la posición del jusnaturalismo clásico en que nos encontramos situados, nos ha parecido que era menester realizar una nueva ordenación sistemática de principios, que permita fortalecer algunas de sus aristas, que los eternos detractores del derecho natural declararon vulnerables, cuando no en quiebra definitiva. Estamos convencidos por ello que no basta fincar la existencia del derecho natural en un auténtico realismo; es menester, además, responder satisfactoriamente a las impugnaciones que en su contra y con extraña vehemencia han reiterado el historicismo, el formalismo y el agnosticismo, a través de sus distintos matices de escuela» (p. 9). Para obtener este objetivo retoma de nuevo el autor «las premisas metafísicas de la filosofía perenne para llevar a cabo un nuevo intento de ordenación que en manera alguna ha de involucrar una innovación en las premisas y conclusiones de escuela. Considerado el hombre como ente de conducta, la moral, como el derecho, deben también poderse contemplar desde el punto de vista metafísico de las cinco causas del ser. Todos los problemas que comprende la filosofía del derecho deberán tener, en consecuencia, la misma ordenación y jerarquía que tienen dichas causas» (p. 10). No cabe duda que se trata de un estudio de sumo interés, enfocado por el Dr. Fragueiro desde un punto de vista fundamental por una parte, y que permite, por otra, organizar los diversos problemas del derecho sistemática y jerárquicamente. Como el mismo autor declara; no pretende estudiar el problema epistemológico del derecho, sino el ontológico; aún cuando la íntima connexion de los dos problemas lo obligará más de una vez a tocar también el campo de la epistemología jurídica.

El plan de la obra responde claramente a su finalidad: En la *Introducción* resume la teoría aristotélico-escolástica de la metafísica de las causas: material, formal, eficiente, final y ejemplar. Como se ve, el autor habla decididamente de las cinco causas del ser, contando la causa ejemplar como una quinta causa, aunque Aristóteles solamente enumeró las cuatro primeras. En el capítulo primero se estudian las causas de la moral y en el segundo, la parte central de la obra, las causas del derecho en cinco secciones correspondientes a las cinco causas.

Ante todo comienza, en el capítulo primero, por mostrar la relación existente entre el derecho y la moral. «Orientados, como estamos, hacia el análisis

detenido de las causas del derecho y de todas aquellas otras cuestiones que tienen relación directa con el problema de dichas causas, nos proponemos en el presente párrafo mostrar sólo en síntesis las relaciones sustanciales entre el derecho y la moral, o mejor, la subordinación del orden jurídico al orden moral. Esta dependencia proviene precisamente, de que las causas del derecho son como principios inferidos de las causas de la moral, como las causas de ésta lo son a su vez por aplicación o inferencia de las causas del ser, que expusimos en la introducción» (p. 35). Inmediatamente, partiendo de la unidad, atributo transcendental del ser, muestra cómo el hombre constituye una unidad de naturaleza compuesta de cuerpo y alma, en la que ésta actúa como forma determinante, la cual por ser de tipo subsistente o racional da al hombre la característica de persona y por consiguiente de un ser que por sí mismo debe tender a su fin último, subordinando toda su actividad, como hombre, a la consecución de dicho fin. La moral será, por lo tanto, la conducta dirigida al fin último, que es el Bien en sí. «Toda la conducta humana, se entiende el acto humano en cuanto tal, sin distinción de efectos y consecuencias, es conducta moral, *conducta dirigida* en virtud de la unidad absoluta de su fin esencial. ... Pero esta conducta que relaciona al individuo con el fin o bien deseado, puede coincidir con otra voluntad que tiende al mismo fin o a los mismos bienes. Esta coincidencia es otra coexistencia en miras de fines comunes; ... En tal caso la *alteridad* es su característica esencial, frente a la *unilateralidad* del acto moral» (p. 36). Evidentemente que este bien común de varios individuos, que va a constituir el fin del derecho, no puede estar en oposición sino en subordinación al Bien en sí, que es el fin absoluto y último de cada uno de los individuos. Por eso observa muy bien Fraguero, que «el bien común no es por naturaleza Bien en sí, sino un bien-medio» (p. 37). Ahora bien, el orden moral comprende toda la conducta del individuo que debe ser dirigida hacia el bien en sí o fin último, tanto si ha de obrar con independencia de otras personas y por sí solo, como si ha de obrar con relación y coexistencia de otras personas para obtener un bien común que les permita alcanzar mejor el bien en sí. El orden jurídico comprende solamente esta última parte del orden moral, y por lo tanto es un aspecto del mismo, estando subordinado el orden jurídico al orden moral ya que éste tiene una mayor extensión. Esta es la tesis clásica de la filosofía perenne. En consecuencia con esta conclusión, se impone estudiar primero las causas del orden moral y después las del orden jurídico, que deben estar subordinadas a las del orden moral.

Creemos que en su conjunto están señaladas con acierto las causas del orden moral, tal como las determina el Dr. Fraguero en este estudio. Evidentemente que hay que tener en cuenta que, cuando se trata de realidades o entidades de orden moral, no siempre es posible aplicar con toda precisión la teoría metafísica de las cinco causas de ser. Esta teoría ante todo fué formulada por Aristóteles, y retomada luego por los escolásticos, para aplicarla al orden del ser precisamente en el mundo de los seres sensibles y materiales. Por eso cuando se traslada a cualquier otro orden del ser, sea el orden real de los seres espirituales, sea el orden de los entes morales, la aplicación de la teoría metafísica de las cinco causas tiene ya un sentido análogo y a veces impropio (por ejemplos los ángeles no tienen causa material; Dios propiamente hablando no tiene causa de ningún género). Por eso tiene especial dificultad el trabajo realizado por el Dr. Fraguero, tanto más cuanto que supone una síntesis nueva en el campo de la moral y del derecho; por eso mismo, tal vez en algunos puntos sería posible precisar mejor o en otra dirección la causalidad del derecho en algunos de sus aspectos. Pero como hemos indicado, en conjunto nos parece que la teoría está acertada y que ulteriores precisiones, especialmente en lo que se refiere a la causa formal y ejemplar, que implican siempre especiales dificultades, y aún a la causa eficiente, no pueden, según creemos, alterar fundamentalmente el esquema de las causas del derecho y de la moral tal como lo ha trazado el Dr. Fraguero.

Indiquemos brevemente los resultados a que ha llegado. Respecto de la moral, la causa material son los actos humanos propiamente tales, es decir, los

que «están sometidos a los procesos de intelección, deliberación y decisión» (p. 39). Un acto de esta naturaleza lleva implicado ya un fin al que ha de tender; pero la determinación de este fin es lo que le va a dar la forma de acto moral. Según que el fin a que tiende el acto coincida o no, mediata o inmediatamente, con el último fin (el Bien en sí), el acto será moral o inmoral; por lo tanto la forma de la moralidad será la tendencia o coincidencia del acto humano con el Bien en sí o con el último fin. La causa eficiente del acto moral, tiende siempre a señalarla el Dr. Fraguero en algo extrínseco, por comparación con la causa eficiente del ser material, que es extrínseca al mismo. «Es acción extrínseca de la moralidad, aquella fuerza o impulso que la misma voluntad posee para decidirse rectamente, pero cuya fuerza proviene originariamente de la acción extrínseca del medio. En la voluntad, fuerza o fortaleza para obrar rectamente, no es otra cosa que un *hábito* adquirido en tal sentido. Pero el hábito que dirige rectamente la conducta individual es la *virtud*, o sea, una voluntad fuerte para el bien. En consecuencia las virtudes constituyen la causa eficiente de la moralidad. Pero así como la virtud es hábito adquirido para el bien, la ley en sentido lato es a su vez causa extrínseca de dichos hábitos: quien obra en sentido de las leyes necesariamente adquiere el hábito de lo bueno, toda vez que la ley, para ser tal, es *ordenamiento de la razón* que dirige al bien común» (p. 46). Creemos que aquí ha señalado el Dr. Fraguero un conjunto de elementos que pertenecen sin duda a la causa eficiente del acto moral en cuanto tal. Evidentemente que puede llamarse causa eficiente del acto moral a la persona que lo realiza y a la facultad inmediata que lo ejecuta; pero tanto la persona como la facultad, en cuanto tales, pueden realizar actos morales o inmorales. En cambio, la virtud, como hábito, solamente puede realizar, más aún, da facilidad para realizar los actos morales correspondientes. La ley, a su vez, es también un impulso extrínseco para la realización del acto moral.

La causa final del orden moral es evidentemente el bien en sí, el Bien Supremo (p. 46) y la causa ejemplar es la idea del orden moral que debe realizarse. Dicha idea o modelo en último término es Dios mismo, al que tiende a asemejarse el hombre por la realización del orden moral. Esta es la causa ejemplar última. Existen modelos intermedios, cual es la conducta de los varones justos y santos y por sobre todo Cristo y su divina Ley, el modelo perfecto (p. 49).

La investigación de las causas del derecho se halla ya facilitada una vez precisadas las causas de la moral; pero resta todavía su aplicación a los problemas especiales del derecho, trabajo prolijo, que realiza en buena parte el Dr. Fraguero en el capítulo segundo de su obra. La materia o causa material del derecho es el acto humano moral en cuanto relacionado con otras voluntades. El orden jurídico supone siempre la relación de voluntades dirigidas a un bien común. Todo acto que implique esta relación de voluntades es materia, o como el Dr. Fraguero dice, utilizando términos de la escuela, *forma potencial* del derecho (p. 55). Esta forma potencial se actualizará cuando reciba en acto *la forma* misma del derecho, la cual evidentemente consiste en la rectitud o justicia, «porque tender a la sociedad, es tender a la coexistencia, y coexistir humanamente sólo es posible mediante una voluntad recta que se define por una «voluntad permanente de dar a cada uno lo que le corresponde» (p. 54). El estudio de la causa material y de la formal, por ser correlativas, implica la consideración conjunta de sus elementos. Entre los elementos propios del acto jurídico de la causa material, señala el Dr. Fraguero, la libertad y la igualdad, ya que sin éstas no es posible la existencia de un acto jurídico.

Hemos dicho ya que la forma determinante del derecho es lo recto o lo justo. Pero en lo justo se puede considerar la justicia como esencia y como norma (p. 82); es evidente que es la justicia como esencia la forma determinante o la causa formal del derecho. Son interesantes las observaciones acerca de la división de la justicia en conmutativa, legal y distributiva. Observa Fraguero que esta división más que a la justicia pertenece al derecho. La

justicia se divide, como todo concepto, por conversión o extensión. Ella es el último término en el proceso abstractivo de la mente (p. 93).

La sección más extensa de este capítulo tercero es la dedicada a la causa eficiente. Como ya se indicó al tratar de la causa eficiente de la moralidad, el Dr. Fraguero carga el acento de la causalidad eficiente sobre la norma o la Ley. Esto le permite estudiar en esta sección las principales teorías jurídicas que giran en torno al normativismo. Así estudia el normativismo jurídico de León Duguit (p. 97) y con más extensión el de Hans Kelsen. Creemos de especial interés y actualidad este estudio sobre Kelsen; en el cual, después de una exposición sintética de la teoría pura del derecho, señala sus fallas fundamentales, que pueden reducirse a tres: 1) Kelsen intenta una trasposición arbitraria al aplicar las innovaciones de los filósofos de Marburgo en su teoría pura sometiendo el derecho al juego crítico de la analítica, como si él fuera por naturaleza objeto de un juicio existencial y no un juicio de valor (p. 207); 2) Kelsen condensa la teoría del derecho en una propiedad del mismo sin alcanzar a revelar la esencia de esa propiedad, es decir, formula sobre ella un juicio atributivo y no un juicio de valor determinativo de la esencia (p. 210); 3) Finalmente el puro deber ser de Kelsen sin contenido axiológico de moral o de cualquier otro valor es una aberración, «y es una aberración porque si el derecho es forma lógica de la conducta social, no puede tener otro objeto que el bien común que atañe a esta conducta» (p. 215).

Sentimos no poder extendernos más en el análisis que hace de otras doctrinas como la de la escuela de Marburgo, la del romanticismo totalitario de Rousseau, y la del intuicionismo de F. Géný, inspirado en la filosofía de Bergson. En el párrafo 10 de esta Sección 3, explica Fraguero cómo concibe él la inmutabilidad del derecho en sus últimos principios, y la progresividad del mismo en sus aplicaciones, lo que él llama siguiendo a Renard, pero con importantes aclaraciones personales, «el derecho natural de contenido progresivo». (Ver especialmente págs. 326-328).

En la sección 4.^a estudia Fraguero la causa ejemplar del derecho. Dicha causa es el *orden moral*. El orden jurídico es ciertamente el medio necesario para la consecución del Bien común. «Pero el orden jurídico es lo que se pretende realizar; luego este orden no puede servir de modelo, desde que aún no lo conocemos. Debe existir, pues, otro orden, que sea de la especie del jurídico, pero a la vez superior a él, para que pueda constituir un arquetipo; tal el orden moral» (págs. 331-2). En las páginas siguientes fundamenta su opinión, a la cual parece haberse inclinado Fraguero porque el orden jurídico recibe por así decirlo su valor y su fuerza espiritual del orden moral (p. 335). Creemos que todo esto es exacto en un sentido, ya que el orden moral es el inspirador del orden jurídico. Pero en otro sentido no vemos inconveniente en que la causa ejemplar del orden jurídico, sea el mismo orden jurídico, en cuanto *idealmente* conocido, ideal-ejemplar, que la causa eficiente del derecho procura realizar.

La causa final del derecho no es la justicia, la cual es el medio o el acto propio con que el derecho logra su fin. En la definición misma de ley, está ya indicada la causa final del derecho: el *Bien común* (p. 339). El Dr. Fraguero estudia en esta 5.^a y última sección la esencia del Bien común y vuelve sobre el tema individuo y sociedad, y otros relacionados con el del Bien común: *Psicología y sociología; Comunidad perfecta*.

Termina su trabajo con una *Síntesis* de las ideas expuestas a través del volumen. En esta *Síntesis*, aparece claramente la ordenación sistemática del pensamiento del autor, que ha sabido articular los problemas fundamentales del derecho a la luz de la teoría metafísica de las causas.

Como ya hemos indicado anteriormente, estamos ante un trabajo personal de profundización en la ontología del derecho, de un mérito científico indiscutible, y en sus líneas generales acertado y lógicamente bien estructurado.

MÁRQUEZ, GABINO, S. 1., *Filosofía del Derecho*. Ed. Studium. Madrid-Buenos Aires, 1949, 402 págs.

El P. Gabino Márquez, conocido principalmente por su tratado de *Filosofía Moral*, nos ofrece en éste de *Filosofía del Derecho* un compendio o *Suma*, en el cual alcanza plenamente su intención de «exponer con el orden y claridad que me sea posible —habla él en el *Prólogo*— la materia que, *salvo meliori*, me parece más pertinente para la recta formación de los alumnos, sin necesidad de consultar los grandes y famosos autores, que según su peculiar criterio, a veces heterodoxo y absurdo, han escrito sobre estos tan importantes y delicados problemas». Trátase, pues, de una obra en la que se exponen con brevedad y sencillez, que facilita el trabajo de los alumnos, los temas generales de la filosofía del derecho.

La utilidad de esta obra es, sin duda ninguna, extraordinaria. Tanto para los alumnos como para los estudiosos es una fuente de fácil información, especialmente desde el punto de vista de la filosofía perenne, sobre la doctrina orgánica de la filosofía del derecho. Es tanto mayor el mérito de la obra, cuanto que la filosofía del derecho, como ciencia orgánica separada, es relativamente nueva y puede decirse que aún está en formación su cuerpo propio de doctrina.

Al principio de la obra ordena el P. Márquez en un *cuadro sinóptico* los temas propios de la *filosofía del derecho*. Creemos de utilidad dar el orden de sus títulos capitales. Después de los *Prolegómenos*, donde se exponen las nociones preliminares y el método de esta ciencia, agrupa en seis partes toda la materia: I: *Cuestiones fundamentales de la Filosofía del Derecho* (tesis filosóficas previas sobre la existencia de Dios y las condiciones de moralidad de los actos humanos). II: *La sociedad*. III: *La ley*. IV: *Diversos sistemas sobre el fundamento del Derecho*. V: *El orden jurídico*. VI: *Historia del Derecho natural*. Todos estos temas los va desarrollando el P. Márquez en su obra siempre apoyado en los principios y doctrina de los filósofos, juristas y teólogos escolásticos, que conoce muy bien y expone con claridad.

En la parte cuarta estudia las diversas actitudes en general (positivismo, pragmatismo, historicismo, relativismo), luego en particular el sistema kantiano, y los de Stamler, Loening y Del Vecchio. Sería de desear que completara esta parte con las teorías normativistas recientes, como la de Kelsen. Tal vez ha dejado el autor esta parte incompleta, para tratarla extensamente en la obra aparte que anuncia en preparación: *Los juristas alemanes al alcance de los estudiantes*.

I. QUILLES, S. 1.

SCHROEDER OTERO, MARÍA AGUSTINA, *Heráclito de Éfeso*. Apartado de la Revista de la Facultad de Humanidades y Ciencias. Montevideo, 1948, 83 págs.

La autora se propone estudiar el origen y la estructura del sistema de Heráclito, y su famoso descubrimiento que será el soporte cardinal sobre el que hará girar toda su filosofía.

El análisis psicológico de su carácter es el punto de partida de este trabajo, pues la autora mostrará más adelante que la génesis y explicación del sistema heraclídeo del perenne devenir será el resultado del análisis de sí mismo, de su propio yo.

Leído este trabajo se juzga con más comprensión al filósofo del devenir y sus contradicciones lógicas son menos patentes de lo que parecen a primera vista.

F. J. BOASSO, S. 1.

WAGNER DE REYNA ALBERTO, *La Filosofía en Iberoamérica*. Sociedad Peruana de Filosofía. Colección Plena Luz, Pleno Ser. Lima, 1949.

No es su autor un desconocido entre nosotros. Sus eruditos estudios sobre Heidegger lo han vinculado a nuestros medios filosóficos. «Este libro no pretende ser un tratado, se compone de reflexiones». Son tres sustanciosas reflexiones precedidas de una breve Introducción en la que en términos claros el autor plantea el problema de la responsabilidad histórica de Iberoamérica en lo espiritual, lo cultural, lo filosófico.

La primera reflexión es una magnífica introducción al estudio serio de la Filosofía, de una filosofía integral y humana con rasgos del más auténtico existencialismo. El filosofar... «necesita de un impulso existencial nacido del contacto con un problema agudo e impostergable de la vida espiritual»... «no es una interrogación curiosa o práctica, es el latido de la humanidad misma al tener un indicio más de su contingencia».

Nos da en seguida una visión panorámica del filosofar en sus relaciones con las ciencias y la Religión, de las influencias ambientales que lo condicionan, de las distintas «filosofías» y escuelas, del florecimiento filosófico de los pueblos y de las edades.

Cuidadosa y acertadamente señala la importancia de las condiciones y circunstancias (historia, geografía, ambiente), la «situación», en el elaborarse de una concepción filosófica, respetando siempre el espíritu y la libertad humana. El pensar filosófico se basa siempre en dos fundamentos: la libertad del genio y la situación. Dar una preponderancia excesiva a uno de ellos es exponerse a la réplica de los hechos.

Por las páginas de esta «reflexión» fluye una exacta y cabal concepción de la Filosofía y del filosofar verdadero.

La segunda reflexión se propone «interpretar lo que es culturalmente Iberoamérica». La génesis de nuestra cultura en vista de los elementos étnicos y de las circunstancias histórico-geográficas, nuestra realidad espiritual presente, nuestro futuro y nuestra misión en el conjunto de las culturas occidentales.

Se pregunta cuál debe ser —llegados como estamos a la madurez— nuestra fisonomía espiritual. Analiza las diversas respuestas y nos da la propia. Hela aquí extractada en algunos párrafos:

«En el caso latinoamericano cuanto más nos apartemos de lo helénico-íbero-cristiano, tanto menos universal será nuestra cultura, tanto menor su dignidad y nobleza».

«...en los trescientos años de monarquía aceptó el espíritu español modalidades americanas... y dió muestras de la capacidad criolla de vivir una espiritualidad occidental emocionalmente americana».

«Perteneciendo a una misma familia cultural... sólo conjuntamente y en esforzada colaboración podemos llevar a cabo el empeño de realizar una cultura propia, comparable en sentido, pujanza y elevación a las grandes culturas pasadas y presentes».

«La cultura Iberoamericana es en cuanto a su pasado y en su significación

actual y futura fundamentalmente occidental, tan occidental como la romana, la francesa o la alemana; pertenece a la rama española... y tiene *materialmente* modalidades indígenas que la individualizan... Dentro de ella hay distintos sectores, no independientes, pero sí peculiares, y que no están necesariamente determinados por las fronteras políticas de los países».

La tercera reflexión trata de «mostrar nuestras posibilidades— que son obligaciones— en el campo filosófico». Indica la dependencia en que desde el siglo XVI se mueve nuestra filosofía respecto de la europea, señala los peligros que amenazan nuestro filosofar al hacerse independiente: remedo, atraso, inexactitud, superficialidad. Como remedio insiste en la necesidad de conocer a fondo los grandes pensadores del pasado.

Hubiéramos deseado encontrarnos con un panorama concreto de nuestra actual realidad filosófica iberoamericana y de sus proyecciones mediatas e inmediatas. No lo encontramos. Encontramos en su lugar una serie de consejos técnicos y normas metodológicas —excelentes sin duda y que ojalá fueran tenidas más en cuenta por quienes entre nosotros se dedican a estudios filosóficos— para el estudio de los grandes autores en sus textos originales.

No faltan con todo algunos párrafos en que se trasluce el pensamiento del autor acerca de nuestra filosofía: «La filosofía en Iberoamérica está en formación; ya es autónoma pero aún no ha definido su perfil. Cualquier prejuzgar sobre su futuro, sus líneas rectoras, su unidad o multiplicidad es inútil. La conjetura es aquí juego agradable y espiritual: incapaz de indicar el sentido (no sentidos) de nuestro desenvolvimiento. No sabemos hacia dónde vamos; sabemos de dónde venimos y quiénes somos»... ¿No es capaz nuestra realidad actual de una interpretación más optimista?

Este libro, claro y preciso en su forma, profundo en sus ideas, contribuirá sin duda a la afirmación de la Filosofía no sólo entre los estudiantes, a quienes ante todo está dirigido, sino también entre los que llevan ya años consagrados a su estudio. Particular interés presenta también para quienes sin estar precisamente dedicados a estudios filosóficos se interesan por la realidad presente y la proyección futura de la cultura de nuestros jóvenes países.

A. MOYANO COUDERT, S. J.

RAQUEL MARÍA, *Divino Asedio-Autobiografía*. Ediciones Studium de cultura. Colección Unum Ovile. Madrid. Bs. As.

Una mujer fuerte: llena de luchas, dudas, contradicciones. Avanza en la extraña odisea de su peregrinación intelectual, durante treinta años, dejando a su paso trozos de sus experiencias, tan fuertes y tan dulces que conmueven tanto al intelectual como al místico experimentado.

Su riquísima personalidad de semita, intelectual y católica comunica al lector durante todo el libro ese contagio vivificante y esa elevación de ideales que brota del contacto con los hombres luchadores. «El porvenir se teje del hoy, especialmente el porvenir eterno», escribió en su diario espiritual. Ese pensamiento dinámico es el que infunde espíritu a toda su vida llena de inquietudes.

Simpatizó con la humanidad de Cristo pero le huyó: le temía. «Trataba de expulsarlo y en todas partes le volvía a encontrar».

La división del libro, en dos partes, es también la de su vida: el abismo de la incredulidad y los esplendores de la fe. El abismo de la incredulidad la llevó a buscar felicidad en el matrimonio, luego divorcio. Un interrogante existencial la desvelaba: ¿dónde he de rendir culto? ¿Sinagoga, Pesebre...? Simpatizó profundamente con un sacerdote católico: «¡Ah!, ¿usted es judía?» «Había una nota de alegría en su exclamación e inmediatamente se estableció entre nosotros una corriente de simpatía y de comprensión».

Luego del bautismo, su alma mística escribe: «Ahora que has expulsado al demonio de tu mísera hija Raquel María, expulsa también de ella a «ella misma», para que en ella tenga tu reino predominio completo, para que venga tu reino».

Raquel María es de aquellas mujeres que supieron vivir su vida plena, con una sonrisa en los labios a pesar de tener un corazón cargado de inquietudes.

MARIO A. JIJENA, S. J.

PUBLICACIONES DE LAS FACULTADES DE FILOSOFIA Y TEOLOGIA

DE SAN MIGUEL (ARGENTINA)

BIBLIOTECA IBERO-AMERICANA DE FILOSOFIA

A — BIBLIOTECA TOMISTA:

J. ROSANAS, S. I. - Tomistas y tomistas. 112 págs. en 8vo.	\$ 3.40
S. TOMAS DE AQUINO. - Tratado de la unidad del entendimiento, contra los averroistas. Traducción y notas por ISMAEL QUILES, S. I. 180 págs.	» 5.50

B — BIBLIOTECA DE INICIACION:

SUMMA PHILOSOPHICA ARGENTINENSIS (Curso de Filosofía escolástica, escrito en latín y según el método escolástico, para servir de texto en las Facultades Eclesiásticas y Seminarios).	
I. QUILES, S. I. - Metaphysica generalis sive ontología. Vol. III de la Summa Philosophica Argentinensis. 416 págs. en 8vo., en tela	» 11.50
O. G. BAZZANO, S. I. - Crítica cognitionis. Vol. II de la Summa Philosophica Argentinensis. 200 págs. en 8vo., en tela	» 6.75
A. ENNIS, S. I. - Psychología. Vol. V de la Summa Philosophica Argentinensis	» 5.50
E. B. PITA, S. I. - Theodicea. Vol. VI de la Summa Philosophica Argentinensis	» 9.75

C — BIBLIOTECA CLASICA:

ARISTOTELES. - Tratado del alma. Texto original y traducción directa del griego con estudio introductorio, por A. Ennis, S. I. 264 págs. en 8vo.	» 6.50
---	--------

D — BIBLIOTECA DE INVESTIGACION:

B. ECHEVERRIA, O. M. C. - El problema del alma humana en la Edad Media (P. de Olivi y el Concilio de Vienne). 128 págs. en 8vo.	» 3.—
E. B. PITA, S. I. - J. I. CIFUENTES, S. I. - El punto de partida de la filosofía. 104 págs. en 12	» 1.80
E. B. PITA, S. I. - La frase infantil monopalábrica y la inteligencia. 104 págs. en 12, 2. ^a edic.	» 2.50
L. CASTELLANI, S. I. - Cuadernos de psicología. N.º 1: Conversación y crítica filosófica. 236 págs. en 8vo.	» 4.—
I. QUILES, S. I. - La persona humana. Fundamentos psicológicos y metafísicos. Aplicaciones sociales. 240 págs. en 8vo.	» 5.—
J. ROSANAS, S. I. - Cuestión disputada en la filosofía y teología escolásticas. 112 págs. en 8vo.	» 3.40

STROMATA Y FASCICULOS

STROMATA. - Colección de trabajos relacionados con las ciencias propias de las Facultades:

Vol. I. - Sociología y Filosofía Social (agotado)	»	5.50
Vol. II. - Bíos y Psiqué	»	5.50
Vol. III. - La filosofía católica	»	5.50
Vol. IV. - Estrada	»	5.50



FASCICULOS DE LA BIBLIOTECA. - Ex revista trimestral (sustituida por «Ciencia y Fe». En la sección doctrinal trata de Filosofía, Teología y Ciencias afines. En la sección bibliográfica contiene Resúmenes de Revistas Europeas y Americanas, Boletines bibliográficos de Filosofía Argentina y Sudamericana, y de Ciencias Políticas, Información bibliográfica.

Nros. 2 al 6, c/u.	»	2.25
Nros. 13 y 14 en un volumen. Contienen «El Píndaro Cristiano».		
Texto original y versión castellana de Prudencio, realizada en verso por JUAN PLANELLA, S. I.	»	8.—
Nros. 7 al 20 (menos 13-14):		
Sección doctrinal, c/u.	»	2.50
Sección bibliográfica, c/u.	»	1.25
Ambas secciones	»	2.75
I. QUILES, S. I. - Gráficos de historia de la filosofía	»	3.50

CIENCIA Y FE

CIENCIA Y FE. - Revista trimestral. Continuación de Fascículos y Stromata.

Suscripción anual en Argentina	»	18.—
Suscripción anual en el extranjero	»	18.—
Ejemplar suelto	»	5.—

REVISTAS QUE LA COMPAÑÍA DE JESUS PUBLICA EN AMERICA

AMERICA. — Revista semanal de interés general. Suscrip. anual: 4.50 Dolls. 461 Eighth avenue, NEW YORK, N. Y.

CIENCIA Y FE. — Revista trimestral de Filosofía, Teología y Ciencias afines. Suscrip. anual: \$ 18.— Extr., \$ 18.— Facultades de Filosofía y Teología, SAN MIGUEL. F. C. N. G. S. M., ARGENTINA.

CHRISTUS. — Revista mensual. Preferentemente para sacerdotes. Suscrip. anual para América y España: \$ 12.— ó 2.50 Dolls. Apartado 2181, MEXICO. D. F.

ESTUDIOS. — Revista mensual de cultura general. Orientación, Historia, Filosofía, Arte, Letras, etc. Suscrip. anual: \$ 20.— Extr., 3.— Dolls. Callao 542. BUENOS AIRES.

ECA (Estudios Centro Americanos). — Revista mensual de cultura general. Suscrip. anual: 3 Dolls. Seminario San José. San Salvador. Rep. EL SALVADOR.

LATINOAMERICA. — Revista mensual en papel aéreo para toda América. Suscrip. anual: 3 Dolls. en Apartado 2181, MEXICO, D. F., o \$ 20.— en ARGENTINA.

REV. INTERAMERICANA DE EDUCACION. — Órgano de la «Confederación Interamericana de Educación Católica». Mensual. Suscrip. anual: 2 Dolls. BOGOTA, COLOMBIA.

REVISTA JAVERIANA. — Revista mensual de cultura general. Orientación, Historia, Filosofía, Arte, Letras, etc. Suscrip. anual en Colombia: \$ 12.— Extr., 3 Dolls. Calle 10 N.º 6-57. Apartado 445. BOGOTA, COLOMBIA.

SIC. — Revista mensual de cultura general. Seminario Arquidiocesano. Apartado 413. CARACAS, VENEZUELA.

SERVIÇO SOCIAL. — Revista trimestral de cultura general. Preferentemente de estudios sociales. En Brasil, Cr. 50.— Extr., 5 Dolls. Rua São Carlos do Pinhal, 37 SÃO PAULO (Capital), Brasil.

THEOLOGICAL STUDIES. — Revista cuatrimestral de estudios teológicos. Suscrip. anual: 5 Dolls. Extr., 5.50 Dolls. Woodstock College. WOODSTOCK, Md., U. S. A.

THE MODERN SCHOOLMAN. — Revista trimestral de Filosofía. Suscrip. anual para todos los países 2 Dolls. Suscrip. por 3 años para todos los países 5 Dolls. St. Louis University. St. Louis, 3 Mo., U. S. A.

THOUGHT. — Revista cuatrimestral de cultura general. Suscrip. anual: 5 Dolls. Thought. Fordham University. NEW YORK. N. Y., U. S. A.

VERBUM. — Revista trimestral de las Facultades Católicas. Suscripción anual para el exterior del Brasil, 2.50 Dolls. Rua S. Clemente, 240, RIO, BRASIL.

VIDA. — Revista mensual de cultura general. Orientación, Historia, Filosofía, Letras, etc. Suscrip. anual: \$ 8.— ó 2 Dolls. Apartado 2181, MEXICO, D. F.

Este libro se terminó de imprimir el día
18 de Noviembre de 1949, en los
Tall Gráf. "Verdod",
Senillosa 1535
Bs. Aires

Número suelto . . \$ 5.-

Suscripción anual ,, 18.-

16592TB 850
07-24-03 32180 XL

Pedidos y pagos:

Administración de CIENCIA Y FE

Facultades de Filosofía y Teología

(SAN MIGUEL - F. C. N. G. S. M., R Argentina)

Princeton Theological Seminary Library



1 1012 01481 1170

FOR LIBRARY USE ONLY.

FOR LIBRARY USE ONLY.

